

ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Obras completas

VIII

Teoría del objeto puro
(1990)



ASOCIACIÓN
DE FILOSOFÍA
Y CIENCIA
CONTEMPORÁNEA

RIALP

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

OBRAS COMPLETAS DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Volumen VIII

Antonio Millán-Puelles

OBRAS COMPLETAS

Volumen VIII

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

Índice

ANTONIO MILLÁN-PUELLES
OBRAS COMPLETAS

VIII

Teoría del objeto puro
(1990)

Edición a cargo de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira

INTRODUCCIÓN

I. Sentido y alcance de la teoría del objeto puro

§ 1. La elucidación de lo irreal, como exigencia del realismo teórico

Por virtud de una intrínseca exigencia cuyo pleno significado se irá haciendo patente en el transcurso de esta investigación, el realismo metafísico postula una explícita y sistemática elucidación de lo irreal. Para dar cumplimiento a esta exigencia, que aún no ha sido atendida en el grado y la forma convenientes, se han de analizar las condiciones gracias a las cuales es posible que lo que no es real (por haber dejado ya de serlo, o por no haber llegado a serlo todavía, o bien por ser absurdo o simplemente falso, etc.) llegue a instalarse —constituido en objeto, a pesar de su irrealidad— en la esfera de lo dado o manifiesto a alguna subjetividad consciente en acto. El darse ante la conciencia o presentarse a su luz no es monopolio de la realidad, antes por el contrario, hermana a lo real con lo irreal, sin dejar de oponerlos entre sí. Más aún: la oposición de lo real y lo irreal es posible tan solo por cuanto ambos coinciden en su objetual presencia a la conciencia; y así se explica que el concepto de lo real como real sea necesariamente solidario de la noción de lo irreal *ut sic*.

El hecho de que los objetos irreales no sean entidades genuinas es compatible con la posibilidad de someterlos a un análisis metafísico y tampoco se opone a que los resultados de este análisis, llevados hasta sus últimas o más hondas implicaciones, se articulen en un sistema rigurosamente explicativo (y no meramente descriptivo). De aquello que no posee una verdadera y efectiva entidad cabe hacer una auténtica y verdadera teoría. Justamente para el *cabal despliegue del realismo* la *teoría* que consiste en la explícita y sistemática elucidación de lo irreal es cosa tan necesaria como la idea de lo cóncavo para la noción de lo convexo.

Ahora bien, el realismo que con la teoría de lo irreal se complementa y despliega no consiste exclusivamente en una «mera actitud». Por supuesto, no se confunde con la natural convicción (efectivamente mantenida por todos, incluso por quienes con más énfasis la niegan) de que en principio la mente humana está abierta a la realidad y a la verdad. Tan irreprimible convicción se da, expresa o latente, en todas las actitudes y, por lo mismo, no cabe considerarla como si fuese una de ellas. Mas al negar que el realismo

al que la teoría de lo irreal está ordenada sea una mera actitud, lo que ante todo se trata aquí de excluir es, muy concretamente, la identificación de ese realismo con lo que en el lenguaje de la fenomenología husserliana suele designarse con el nombre de «actitud natural». A esa identificación pudiera tal vez llevarnos la consideración, ciertamente justificada, de la «naturalidad» propia del realismo frente a la «falta de espontaneidad» del idealismo (con la sobrecarga de sus argumentos y su parcial y adulterada visión de la actividad cognoscitiva).

La actitud natural de la que Husserl habla, y a la que él contrapone la «actitud fenomenológica», es un compacto e inequívoco realismo: un auténtico realismo natural. Por su constitutiva orientación hacia los mismos objetos a los que primordialmente apuntan nuestras propias vivencias intencionales —o, lo que es igual, por estar directamente referida a unos objetos cuya aprehensión no exige que nuestra mente se vuelva sobre sí misma—, ya merece, sin duda, esa actitud la calificación de natural, tal como se la aplica el propio Husserl, basándose cabalmente en esa misma razón. Y, por otro lado, aunque no sería lícito negar que a la subjetividad también le es natural en cierto modo —por su oposición a los puros y simples cuerpos— el volverse o replegarse sobre sí, ha de reconocerse, sin embargo, que esa indudable naturalidad de las vivencias de auto-flexión o re-flexión es derivada o de segundo orden, ya que se encuentra necesariamente precedida por la entera espontaneidad de las vivencias que no están, a su vez, referidas a otras vivencias.

Sin embargo, lo que en definitiva obliga a considerar la actitud natural no solamente como natural, sino como un auténtico realismo, es que en ella se asume, sin ninguna vacilación, en calidad de genuina realidad el conjunto del mundo y —mientras no se presente una buena razón para pensar eventualmente lo contrario— también cada acontecimiento y cada cosa que percibimos en él.

Mas la actitud natural es un realismo que se da únicamente *in actu exercito* y no *in actu signato*. Lógicamente, ello no puede tener su explicación en el carácter realista de esta misma actitud, como quiera que este carácter lo es también de la *tesis* en la que el realismo se presenta de una manera explícita. Todo cuanto consiste en una mera actitud se inscribe siempre en un plano que por su propia índole y condición es distinto de aquel al que las doctrinas pertenecen y donde surgen y se manifiestan las teorías.

Es justamente ese segundo plano, y no el de las meras actitudes, el único que en verdad puede servir como lugar idóneo para las tesis, las teorías o las doctrinas: para todas sin excepción, incluyendo, por tanto, hasta las más originarias o primarias. Así, pongamos por caso, el escepticismo *in actu exercito* está en el plano de las actitudes y, en tanto que instalado en este plano, se le habría de calificar de vitalmente inviable si pretendiera ser un escepticismo absoluto (tan absoluto, que ni en sí mismo creyese, cosa que, al parecer, descuida Heidegger en su romántica presunción de la frecuencia del escepticismo real, cf. *Sein und Zeit*, § 44, *c*). Por el contrario, el escepticismo *in actu signato* pertenece al plano de las tesis, por lo cual su formulación como escepticismo absoluto no se descalifica por vitalmente inviable, sino por lógicamente absurda.

En razón de la diferencia entre ambos planos, la descripción que de la actitud natural

hace Husserl y la que del realismo natural ofrece N. Hartmann no pueden considerarse enteramente correctas. Comprobémoslo, aunque solo en la medida necesaria para concretar en dos ejemplos la diferencia que aquí interesa subrayar. En lo que a Husserl atañe, su forma de describir la actitud natural se basa en lo que él mismo denomina la «tesis general» de esta actitud y que es justamente la que por principio va a quedar descartada por obra de la reducción trascendental (la cual no la sustituye por su antítesis, sino que se limita a dejarla en suspenso). Al proceder de este modo, interpolando una tesis en una mera actitud, lleva Husserl a cabo una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος por trasladar al plano de lo solo vivido o ejercido lo que es propio del plano de lo significado o enunciado. Y, ciertamente, no es que no sea verdad que en el simple ejercicio de la actitud natural tomamos como efectivo el mundo que nos circunda y del que, a su vez, nosotros mismos, en tanto que hombres, somos parte integrante.

No tomar nuestro mundo de ese modo es ya haberse evadido de la actitud natural. Lo que sucede es que, al vivir en la actitud natural nuestro mundo, lo asumimos de un modo tan espontáneo y directo, que no llegamos en verdad a hacerlo objeto de ningún tipo de tesis. Todas las que entonces enunciamos implican o presuponen esta misma actitud, pero ninguna la enuncia. Mientras permanecemos en la plena espontaneidad con que la actitud natural asume el mundo y cuanto en él percibimos, no solo no llegamos a negar, ni aun a poner en duda su existencia, sino que ni siquiera se nos ocurre afirmarla: no hacemos ni más ni menos que vivirla. Y hay en este vivirla una oculta e inconmovible certidumbre, enteramente *sui generis* por ser antepredicativa a su manera: puramente ejercida, no objetivada ni tematizada.

Así se explica que para «el hombre de la calle», ajeno a las discusiones de la crítica gnoseológica o, por lo menos, no avezado a estas lides, la afirmación de la realidad del mundo externo resulte tan sorprendente como su negación. De ahí que frente a Kant deba observarse que lo que en verdad escandaliza a la universal razón humana no es la falta de pruebas suficientes de la existencia de cosas que nos son exteriores (falta a la que el propio Kant, con muy escasa fortuna, trató de poner remedio), sino ya el hecho de hablar de tales demostraciones y, previamente, tanto la negación, como la duda, y hasta la afirmación, de la efectiva realidad del mundo externo.

La forma según la cual describe Hartmann la actitud natural o, para hablar con él, la visión natural del mundo, es esencialmente semejante a la manera en que la presenta Husserl. Tal vez pueda replicarse que «actitud» y «visión» no son lo mismo, aunque compartan el adjetivo «natural». Con todo, y aun añadiendo que, al describir la visión natural del mundo, Hartmann la incluye en su examen de las *teorías* realistas, la semejanza no deja, sin embargo, de ser cierta. En efecto, Hartmann caracteriza esa espontánea actitud de nuestro espíritu como un punto de vista previo al de las reflexiones filosóficas e incluso al de toda reflexión (aunque entonces, ¿cómo puede ser una teoría?), de tal modo que, lejos de haber sido concebida para explicar los datos, es cuando menos tan inmediata como ellos, poseyendo la índole de un «eminente *a priori»* (cf. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* XIII Kap.).

Pero a continuación Hartmann comete un error esencialmente idéntico al de Husserl. A

la natural visión del mundo, caracterizada como previa a la reflexión y a la experiencia, le confiere la índole de una afirmación: «la tesis natural de la realidad» (*natürliche Realitätsthese*), que no puede tener su base en ningún dato empírico, por la muy obvia razón de que todos estos datos la suponen y se apoyan en ella. Y es indudable que Hartmann está en lo cierto al advertir la imposibilidad de que el realismo natural se configure como tesis *a posteriori,* pero hay algo más amplio y decisivo: a saber, que lo más natural y lo más *a priori* en él no se encuentra en ninguna tesis, ni posterior ni previa a la experiencia, sino en una actitud. (Por lo demás, se explica bien la tendencia a tomar como una expresa afirmación lo que es mera actitud en el realismo espontáneo, porque al abandonarlo como tal actitud para hacerlo un objeto de consideración, puede fácilmente el pensamiento situarlo en el mismo plano donde él entonces se instala y que es ya el de la reflexión y la teoría).

La esencial diferencia entre el realismo ejercido como mera actitud y el realismo que el pensamiento reflexivo propone como una tesis (o como un conjunto sistemático de tesis) quedaría, sin embargo, falseada si se la interpretase en el sentido de que el primero consiste en algo así como un «estado de ánimo» o una especie de «sentimiento». El realismo ejercido en la actitud natural —el único «natural» en la más plena o exigente acepción— es, por su esencia misma, pensamiento, ciertamente no doctrinal o reflexivo, sino vital y espontáneo. Su índole de actitud, y aun de mera actitud, no le impide el ser propiamente intelectivo.

Todavía más: nuestra facultad de entender no se eleva hasta el plano de la reflexión y la teoría sin pasar antes por el ejercicio de la actitud natural, de suerte que esta actitud es natural *para* nuestra facultad intelectiva y precisamente como ejercida *por* ella. Y puesto que el uso de esta facultad es imposible sin el de los conceptos, el realismo espontáneo ha de encontrarse provisto de todos los necesarios para poder ejercerse. Entre estos se encuentra el concepto de *lo irreal.* No cabe duda de que el realismo espontáneo lo posee, ya que con frecuencia lo utiliza (sobre todo, para los casos de la falsedad, las ficciones y las apariencias ilusorias). El hecho de que no llegue a hacerlo objeto de metódica reflexión, y hasta el de que lo use sin reparar en él especialmente, no es bastante razón para poder negar que lo posee. Y lo que obliga, en cambio, a sostener que en efecto lo tiene es que si esa idea le faltara se volvería imposible el ejercicio de la actitud natural tal como de hecho esta se cumple (lo cual llevaría consigo la imposibilidad, también, de cualquier actividad intelectiva de carácter reflejo y propiamente teórico, dado que, según antes se observó, solamente pasando por la actitud natural asciende nuestro poder de intelección hasta el nivel de la reflexión y la teoría).

Sin contar con la noción de lo irreal no cabe ningún realismo, ni siquiera el posible en una mera actitud. Es el caso, en efecto, que el realismo vivido o ejercido no es un pensar sin conciencia de la irrealidad de lo pensado en alguna ocasión. Sin abandonar en modo alguno la actitud natural, nos percatamos de haber cometido errores, situándolos, desde luego, en el pretérito (aunque este, en ocasiones, sea muy próximo), y también advertimos el carácter ficticio de las criaturas de nuestra imaginación en el instante mismo en el que esta las hace aparecer; y sin salirnos tampoco del presente, ni de la

actitud natural, nos damos cuenta de la irrealidad peculiar de los objetivos de nuestros propios planes mientras estos no son llevados a la práctica.

Así, pues, lo irreal se presenta —y cabalmente en calidad de irreal— en todas las dimensiones de nuestro espontáneo vivir. Sin duda, esto es paradójico, por más que lo asumamos y aceptemos con absoluta naturalidad. A poco que reflexionemos sobre ello, no puede por menos de resultar sorprendente la innegable verdad de que, entre las cosas que acaecen en la realidad de nuestra vida, debe consignarse la *presencia* —ya que a su modo lo es— de lo que no tiene realidad. Mas por extraño que ello pueda y deba parecernos a la luz de la reflexión, es indudable que en el realismo ejercido y no expresado la actitud natural lo asume sin dificultad de ningún género.

Incluso debe decirse que la actitud natural no sería propiamente natural, ni un realismo vivido como mera actitud, si opusiera el menor reparo a la aceptación de esa presencia que lo irreal alcanza en la realidad de nuestra vida. En suma: lo que con lo irreal hace el realismo de la actitud natural es asumirlo, ciertamente de una manera intelectiva (en tanto que posee su concepto y hace uso de él), mas no de un modo analítico y que persiga sus implicaciones (en el realismo espontáneo ello estaría tan fuera de lugar como el poner obstáculos a la presencia de lo irreal en nuestro propio vivir).

Muy distinto es el caso del realismo como teoría. En él ya tiene sentido la exigencia de una expresa elucidación de lo irreal. Ahora bien, mientras que el realismo como mera actitud no puede estar precedido por ninguna doctrina, el realismo explícito o teórico presupone, por una parte, el realismo espontáneo de la actitud natural y, por otra parte, el idealismo, precisamente como descalificación de esta actitud. La doctrina realista se presenta, en su enfrentamiento al idealismo, como defensa de lo que este ataca. Su índole polémica resulta de su originario carácter apologético (en el sentido más estricto y literal), y no a la inversa. La apertura de la polémica entre el idealismo y el realismo corre a cargo de aquel.

Es cierto que el idealismo presupone, inevitablemente, el realismo espontáneo de la actitud natural (ya que, en razón de la naturalidad de esta actitud, solo a partir de su espontáneo realismo es posible la reflexión que trata de impugnarla o superarla, o bien de protegerla y defenderla), mas no hace otro tanto con el realismo doctrinal o teórico, sino que lo *pone* como aquello a lo cual se *opone.* No hay en esto ningún puro juego de palabras. Hablando en el lenguaje de los hechos (aquí, el de la historia *interna* de las ideas gnoseológicas), se hace preciso decir que la tesis realista es por vez primera concebida, y no solo impugnada, en el seno del idealismo. La doctrina idealista la piensa exclusivamente como un *enuntiabile* que se debe negar, y por ello la niega y no la enuncia, es decir, no la afirma; pero, al pensarla negativamente, la hace presente de una manera explícita (justamente lo que no hace, porque de suyo no lo puede hacer, el realismo espontáneo de la actitud natural).

La explícita afirmación de que hay seres independientes de nuestra conciencia de ellos tiene lugar en el realismo teórico y en función de su oposición al idealismo, pero, en definitiva, como justificación (ἀπολογία) de la tesis que este rechaza. Tal idealismo lo es, sin duda, el moderno, mas no de un modo exclusivo: lo impide el radical inmanentismo

explícitamente dado en ciertas doctrinas antiguas, tal como ocurre en el caso de los Cirenaicos y en el de algunos representantes de la Sofística griega. La cuestión de los límites históricos del idealismo al que el realismo teórico se opone tiene en este contexto una significación superior a la puramente cronológica. No se trata de completar la genealogía del idealismo, adscribiendo a la Antigüedad sus más primitivas fórmulas, sino de subrayar que lo que importa es el radical inmanentismo de la tesis propuesta en las concepciones idealistas (no sus complementarios desarrollos, ni mucho menos su modernidad o su antigüedad). Este radical inmanentismo determina una superlativa contracción de lo que ha de tomarse por auténtico ser y, en consecuencia, una extremosa dilatación de la esfera de lo irreal. A ambas cosas se opone, en su enfrentamiento al idealismo, la doctrina realista. Mas para ello es imprescindible *de iure* el análisis metafísico a cuyo través se lleve a cabo una expresa elucidación de lo irreal, tanto en lo concerniente a su sentido, cuanto en lo que atañe a sus formas y a las causas de su objetivación.

§ 2. UNIDAD Y POLIMORFISMO DEL MUNDO DE LO IRREAL

A esa elucidación de lo irreal —de su propia noción, su compleja taxonomía y las condiciones que permiten su darse ante la conciencia— es a lo que designo con el nombre de «teoría del objeto puro». Cabe que la denominación resulte extraña. En efecto: lo que con ella se nombra es una explicación de lo irreal *ut sic,* mientras que, en cambio, la fórmula «objeto puro» puede ser empleada para designar lo más opuesto a lo meramente subjetivo (en la acepción peyorativa de esta voz), es decir, cabalmente el tipo de objeto al que conviene por antonomasia el carácter de lo real. Esta acepción «realista» de la expresión «objeto puro» no es usual en la terminología filosófica, aunque tampoco incompatible con ella, y se explica más bien por el significado que el vocablo «objetivo» tiene como sinónimo de «efectivo» y de «verdadero» en el lenguaje vulgar o más común.

Hay, sin embargo, un poderoso motivo para llamar «teoría del objeto puro» a la explicación metafísica de lo irreal, y puede esquematizarse de la manera siguiente: lo irreal no tiene otra vigencia que su *mera objetualidad,* vale decir, su puro y simple darse como objeto ante una subjetividad consciente en acto. En ningún sentido es *res obiecta,* sino tan solo *obiectum*: mero ser-*ante*-la-conciencia y *para* ella. Fuera de esto no es nada (si es que en verdad el ser eso, y absolutamente nada más, merece llamarse ser). De ahí su constitutiva oposición a lo real *qua* real, que es *transobjetual* en el sentido de que su ser no se agota, ni consiste tampoco bajo ningún aspecto, en estar-siendo-objeto ante una subjetividad consciente en acto.

(En la acepción según la cual se encuentra aquí utilizada, la voz «transobjetual» no tiene nada que ver con lo que el término «transobjetivo» denota en el lenguaje de la metafísica del conocimiento elaborada por N. Hartmann. Sobre este asunto, como asimismo sobre la diferencia entre «objetual» y «objetivo», será menester volver en su

momento para hacer las puntualizaciones convenientes).

En oposición al idealismo, que lleva a cabo, tal como ya antes se observó, una reducción superlativa de lo que ha de tomarse por auténtico ser, el realismo es, en cambio, una esencial contracción de la esfera de lo irreal. Si el idealismo excluye de los auténticos seres a todo cuanto no sea la realidad de la conciencia misma y de sus propias determinaciones o modificaciones, para el realismo son, por el contrario, irreales los objetos meramente objetuales y únicamente ellos. (Sin la clara conciencia de la fundamental oposición que en este aspecto mantienen entre sí el realismo y el idealismo no se llega hasta el fondo de una y otra doctrina).

Sin embargo, es ingente el ámbito que lo irreal conserva en el realismo. Y si se plantea la cuestión de cuál es la máxima amplitud que se le puede dar sin salir de los límites que el realismo señala, la respuesta consiste en que esa amplitud es la que resulta posible merced a la concepción de lo irreal como «lo puramente objetual», si este a su vez se toma en su más ancho sentido. No es ese el caso en la tradicional doctrina del *ens rationis*, aunque esta doctrina permanece, sin duda, dentro de los límites marcados por el realismo, como lo prueba el hecho de que en ella el ser propio de la conciencia y el de sus determinaciones y modificaciones no son los únicos a los que se tiene por reales (antes por el contrario, se les considera una zona muy limitada, si bien especialmente relevante, en el conjunto de la realidad). Pero es igualmente cierto que lo que en esta doctrina se considera irreal —el *ens rationis* en su esencial oposición al *ens naturae*— no es todo lo puramente objetual, sino solo una parte de ello: a saber, lo que no puede comportarse de otra forma que como objeto puro.

La inclusión en el ámbito del *ens rationis* es, formalmente hablando, una exigencia esencial, absolutamente necesaria, para cierta clase de objetos, no, claro está, a la manera de una exigencia basada en una efectiva *essentia* (que es tanto como decir en una esencia real). De esta suerte, vienen a quedar eliminados de la esfera de lo irreal —y no ya eventualmente, sino en una forma necesaria— objetos que verdaderamente se comportan como meros objetos, aunque solo *de facto*. Dicho de otra manera: la doctrina del ente de razón no considera irreales los objetos que, pudiendo en principio estar dotados de un valor transobjetual, no están de hecho en la situación de poseer efectivamente este valor. Así se explica que en esa misma concepción se otorgue el calificativo de real a todo cuanto es posible: es decir, por principio, a todo lo realizable (aunque aún no haya sido realizado o, aunque habiéndolo sido, ya no posea formalmente una genuina existencia, sino tan solo un darse exclusivamente objetual).

La diferencia más radical y decisiva entre la doctrina del ente de razón y la teoría del objeto puro es la que se compendia de este modo: todo caso de ente de razón es también, ciertamente, un caso de objeto puro, pero no todo objeto puro es en verdad un ente de razón. Sin embargo, formulada con estos términos, la diferencia en cuestión se mantiene en un plano abstracto, según viene exigido por la índole general de la misma tesis que la expresa. Conviene, pues, descender a unos ejemplos concretos que por su variedad hagan patente la extensión del objeto puro en tanto que la del ente de razón es solo un fragmento de ella.

Ante todo, el flujo propio del tiempo nos ofrece unas muestras sumamente elocuentes. En efecto, ni el porvenir en tanto que porvenir, ni el pasado como pasado, pueden lícitamente ser tenidos por verdaderos entes de razón, ya que es bien claro que no excluyen para sí mismos, de una manera absoluta, todo posible valor transobjetual, y, sin embargo, se los ha de considerar objetos puros porque es exclusivamente objetual el darse que se les pueda atribuir en su respectiva situación de futuro y pretérito. Por sí solo este ejemplo basta para hacer ver claramente que la teoría del objeto puro, bien lejos de limitarse, como se pudiera haber pensado, a dar una nueva forma a la doctrina del ente de razón, se comporta respecto de ella como el todo en relación a una de sus partes integrantes, no como el género respecto de la especie, porque el concepto de lo puramente objetual no es unívoco, sino análogo. (En su momento se comprobará, con todas las aclaraciones oportunas, que en este caso la parte está en una situación muy especial. Ello se debe a que la doctrina del ente de razón tiene el innegable privilegio de ocupar el lugar más alto en el todo al que pertenece, lo que a su vez se explica por el hecho de que el ente de razón cumple el oficio del *analogatum principale* en la escala analógica de lo puramente objetual).

Otro ejemplo lo suministran las apariencias sensibles cuando solo son meras apariencias, careciendo de auténtica entidad. El realismo teórico no descarta en principio la posibilidad de que unos objetos sensorialmente constituidos como tales sean tan solo aparentes en la forma que acaba de indicarse. La posibilidad de unos objetos sensibles meramente aparentes queda afirmada con la posibilidad del error cometido *per accidens* en el conocimiento sensorial. (Lo que el realismo doctrinal excluye, sin ninguna salvedad ni restricción, es que este tipo de conocimiento, lo mismo que cualquier otro, pueda ser erróneo *per se*. El error es siempre eventual).

El caso en el que se encuentran las apariencias dadas en los errores del conocimiento sensorial resulta, asimismo, suficiente por sí solo, y con claridad no inferior a la de los casos del pasado y del porvenir, para mostrar la imposibilidad de reducir la teoría del objeto puro a la doctrina del ente de razón. Basta con observar que de estas erróneas apariencias, aunque se ha de decir que son objetos exclusivamente objetuales, no se puede, en cambio, sostener que les sea imposible en absoluto el darse de otra manera. No excluyen para sí mismas, de un modo incondicionado, todo posible valor transobjetual; lo rechazan solo *de facto*. Así, el remo que visto a través del agua me parece quebrado no es un cuerpo que no pueda estar nunca efectivamente quebrado dentro y fuera del agua. En suma, lo que de un modo enteramente general ha de negarse para los contenidos de los errores sensibles es que deba tenérselos por unos entes de razón. La irrealidad que se les ha de atribuir por su carácter de meras apariencias es tan eventual como el error de tomarlos por un genuino ser.

En la Introducción de mi libro *La estructura de la subjetividad* hay un análisis de este tipo de irrealidades que aparecen en el conocimiento sensorial. Por la índole de la cuestión así tratada, el análisis que allí se efectúa incluye la discusión de varios puntos cuyo sentido es evidentemente gnoseológico. De ningún tipo de irrealidad se puede hacer un verdadero análisis sin referirse, de manera directa o indirecta, al aspecto gnoseológico

de la cuestión, y en el caso de los objetos sensoriales meramente aparentes la necesidad de considerar este aspecto, y de prestarle una especial atención, no puede ofrecer la menor duda. Pero, en definitiva, la intención por la que entonces se orientó ese análisis no era formal y propiamente gnoseológica, sino resueltamente antropológica. La subjetividad es real bajo la forma según la cual pueden constituirse para ella las meras apariencias sensoriales en tanto que dadas como objetos a su conciencia en acto.

Por tanto, la posibilidad, no la necesidad, de la presencia de estas apariencias está, en suma, enraizada, esencialmente entrañada, en la estructura misma de la subjetividad, contribuyendo, por tanto, a manifestarla. Tal fue, en último término, la razón del examen a que en el mencionado libro se someten las condiciones de la posibilidad de las meras apariencias sensoriales. En la presente ocasión quedan estas consideradas desde un punto de vista diferente: el de los intereses generales, gnoseológicos y ontológicos, de la doctrina realista, que constituyen el marco en el que aquí se inscribe el estudio de lo irreal y la mejor razón para elevarlo a objeto de una explicación filosófica.

Todos los ejemplos consignados —tanto el de los objetos sensoriales meramente aparentes, cuanto el del porvenir y el del pasado, como asimismo el de los entes de razón — ponen de manifiesto, cada uno a su modo, la imposibilidad de contraer la teoría del objeto puro a los límites en los que se mantiene la doctrina del *ens rationis*. Mas ninguno de estos ejemplos, con toda la envergadura del ámbito que comprenden, ni la suma de todos ellos, logran ofrecernos un esbozo de la ingente amplitud del orbe de lo irreal. Como un paso más en dirección a ella, habría, por lo pronto, que añadir otro ejemplo: el de todo lo que, pudiendo ser real, no se da, sin embargo, nada más que en la fantasía y como objeto suyo. Caracterizado de este modo, lo imaginario o fantástico se halla fuera del área cubierta por todos los ejemplos anteriores. Las meras apariencias sensoriales no se confunden con lo imaginario. No son productos de nuestra imaginación; ni el porvenir ni el pasado se reducen a fantasías, por muy amplia que sea la posibilidad de fantasear sobre ellos; ni, finalmente, son los entes de razón construcciones imaginarias, porque la imaginación es facultad sensitiva, mientras que todo ente de razón es, en cambio, una ficción conceptual y, por ende, un producto del entendimiento.

La pura objetualidad que, como nota común se ha de reconocer, no obstante las ineludibles diferencias, en los ejemplos hasta aquí aducidos, ha de ser asimismo atribuida a cada uno de nuestros proyectos en la más primitiva de todas sus situaciones: cuando aún no son obras «realizadas», ni tan siquiera en trance de ejecución, sino solo designios o propósitos. Mientras estos no son llevados a la práctica, son reales las operaciones de pensarlos, así como las que en relación a ellos pertenecen a la facultad de querer, mas no ellos mismos en sí. Bien es verdad que por el simple hecho de pensarlos, y aunque no parezcan convenientes y la voluntad los rechace, ya alcanzan en la mente una presencia que de ningún modo poseían cuando aún no habían sido concebidos. Mas también es verdad que a esa presencia le conviene una índole tan exclusivamente objetual como la ya señalada en todos los ejemplos anteriores (y, en el caso que ahora nos ocupa, la pura objetualidad de esa presencia no se limita a los fines, sino que también atañe al uso de los medios correspondientes).

En el último ejemplo aparece una dimensión que no se muestra en los otros. Con él, efectivamente, puede verse que la teoría del objeto puro, además de referirse al campo propio del pensar especulativo, también se extiende a la esfera del pensamiento práctico. Al hacer esta observación, no se pretende aludir a posibles «aplicaciones», las cuales, por lo demás, habrían de ser teóricas; se trata de indicar únicamente que en el mundo de lo irreal, cuya plena extensión tiene cabida en la teoría del objeto puro, hay una modalidad con la que el pensamiento práctico se ocupa según su propia forma de actuación. Ello no puede ser motivo de extrañeza si se tiene presente que el realismo, en función del cual se configura la teoría del objeto puro, incluye un aspecto práctico, indisolublemente vinculado a la índole propia del modo humano de ser y de la forma correspondiente de operar.

Nuestro poder de acción es, en efecto, un poder de «realización», el cual estriba en una peculiar capacidad (limitada, pero no ficticia o ilusoria) de conferir realidad a unas posibilidades elegidas. Mas esto quiere decir que, por no hallarse aún actualizadas nada más que en la mente —en cuanto objeto de intelección y volición—, esas posibilidades han de dársenos, a título de elegibles, en un ámbito de mera objetualidad (y aún después de elegidas permanecen en ese ámbito mientras no las llevamos a la práctica).

Fácilmente puede apreciarse, a la vista de todos los ejemplos alegados, el complejo polimorfismo del mundo de lo irreal, sin detrimento de su carácter unitario. La esencial diversidad de sus figuras no impide que todas ellas coincidan en la inequívoca oposición a lo real. Ahora bien, la oposición de lo irreal a lo real no es tajante separación, ni ninguna otra forma de aislamiento. Lo impiden los siguientes hechos y razones:

1. Lo irreal presupone lo real, implicándolo de dos formas: la simplemente lógica o conceptual y la gnoseológico-ontológica. La primera de estas dos implicaciones es un caso particular en la completa esfera de validez de la ley lógica según la cual no cabe concebir lo negativo sin concebir lo positivo a que se opone (tal como la ceguera resultaría impensable sin ninguna noción de la potencia visiva). Se trata, pues, simplemente, de que el concepto de lo irreal implica, si bien de un modo puramente negativo, el concepto de lo real; por donde debe inferirse que es más complejo que él, ya que, al implicarlo en una forma negativa, presupone también el concepto del «no» o la negación (como *negatio formalis*).

Lógicamente, la forma según la cual el concepto de lo irreal presupone el de la negación en él implícita no es, a su vez, negativa, sino al contrario: positiva y constitutiva, pues todo lo irreal es negativo (aunque no todo lo negativo sea irreal). Y en lo tocante a la implicación gnoseológico-ontológica, es preciso afirmarla en el sentido de que lo irreal, por ser exclusivamente objetual, necesita la realidad operativa de una conciencia en acto. La presencia de lo irreal es un hecho meramente gnoseológico, pero exige la realidad de la conciencia y la del acto por el que esta cumple la objetivación correspondiente. Lo irreal no se limita a no existir. Lo inexistente que no está siendo objetivado no implica, en manera alguna, la realidad de una conciencia en acto, ni ninguna otra realidad. Aunque puramente objetual, lo irreal es objeto (objeto puro): por tanto, algo inexistente, pero presente, sin embargo, en la conciencia. Lo mismo puede

expresarse en la siguiente consideración: la abolición de todas las conciencias no las haría irreales; por hipótesis, todas se habrían vuelto inexistentes, pero irreal ninguna, por no haber quedado ni una sola que lleve a cabo la objetivación respectiva.

2. La propia realidad de nuestra vida es, en una amplísima porción, la realidad de un trato con lo irreal. No es tan solo que abunden las situaciones en las cuales nos las habemos con meras apariencias sensoriales o en que hacemos ficción de lo imposible o absurdo. También cuentan, y como un sumando de gran peso, las innumerables ocasiones en las que estamos vueltos hacia un pasado próximo o remoto y aquellas en que nuestra conciencia está apuntando hacia un próximo o lejano porvenir. Los recuerdos, por una parte, y, por la otra, las expectativas y esperanzas, son los modos según los cuales, desde la realidad de un presente en cada ocasión vivido y en conexión con él, lo irreal aparece como temporalmente bipolar: anterior o posterior a ese presente. Y nuestra misma vida no sería lo que es si en su fluir no entrara, como uno de sus propios ingredientes, el fluir de los actos —en sí mismos, reales— por los que objetivamos lo irreal en sus dos versiones cronológicas.

3. Hay tránsitos de lo irreal a lo real, y viceversa. Lo primero está excluido únicamente en tres formas de lo irreal: *a)* la propia de los entes de razón, por ser estos los únicos objetos cuya pura objetualidad no tiene un sentido eventual, sino necesario *sensu stricto*; *b)* lo pasado en cuanto pasado por completo, ya que así su iteración no es realizable con una absoluta identidad (la *identidad numérica*, no la simplemente específica, que en principio es posible); *c)* lo meramente posible *strictissimo sensu*, por cuanto su aptitud para existir no se actualiza nunca como efectiva existencia. Y el tránsito de lo real a lo irreal solo resulta imposible con imposibilidad estrictamente absoluta (diferente, por tanto, de la atribuible al hipotético cese de la efectiva existencia de los ángeles y de los espíritus humanos) en el caso de Dios, único caso de lo necesario en sí y por sí. Cualquier otra realidad es, *sit venia verbo*, desrealizable sin ningún atentado contra su propia esencia. (Lógicamente, lo «necesario por otro» no posee *por* sí mismo ninguna necesidad y, en virtud de ello, se le ha de considerar des-realizable, aunque *en* sí mismo tenga la necesidad que le ha sido libremente conferida).

II. Confrontación con la «teoría del objeto» de A. Meinong

La «teoría del objeto puro» que en la presente investigación se desarrolla es radicalmente diferente —aunque con algunas coincidencias muy localizadas o parciales, que oportunamente se irán viendo— de la *Gegenstandslehre* instituida por A. Meinong. Una exposición pormenorizada de todas las diferencias, incluidas las menos relevantes, entre estas dos concepciones no es necesaria, ni siquiera posible, en una consideración de índole meramente introductoria como la que en este momento cabe hacer. Nos limitaremos, por tanto, a registrar las diferencias más significativas y esenciales, dejándolas suficientemente señaladas. Sin embargo, una de ellas nos va a dar ocasión para ocuparnos de un problema gnoseológico —el del fundamento empírico de la captación de lo irreal— que, por su interés para el conjunto de la teoría del objeto puro aquí propuesta, merece una detenida y especial consideración. En consecuencia, el presente capítulo comprende dos apartados, en el primero de los cuales se establece un esquema general de las diferencias entre las dos teorías en cuestión, mientras que el segundo se refiere al problema del fundamento empírico de la captación de lo irreal.

§ 1. Esquema general de las diferencias

En primer lugar, lo que la expresión «objeto puro» significa no es lo mismo en las dos teorías, como en seguida vamos a comprobar, de tal manera que la coincidencia en la palabra no tiene nada que ver con una fundamental identidad de sentido. Meinong usa la expresión «objeto puro» (si bien hay que decir que únicamente en muy contadas ocasiones) para dar nombre a lo considerado por su teoría del objeto, mas lo que en esta significa esa expresión no es una cierta clase o modalidad de objetos frente a otra determinada clase o modalidad que en los objetos deba también distinguirse. Lo que Meinong denomina «objeto puro» resultaría enteramente incomprensible para quien no llegara a hacerse cargo, en una forma inequívoca, de que solo se trata del objeto

justamente en tanto que objeto, abstraído, por consiguiente, ya de su realidad, ya de su irrealidad. Su pureza es, por tanto, meramente abstracta o precisiva, la que conviene a lo que queda de un objeto cuando en él se prescinde de todo cuanto le hace ser distinto de los demás.

Por el contrario, el tema de la «teoría del objeto puro» que en la presente investigación se desarrolla es, tal como ya ha quedado establecido en el capítulo anterior, lo irreal *ut sic*, que ciertamente es objeto, mas no el objeto considerado *in genere*, sino tan solo aquel en cuya pureza objetual está incluida, como una nota diversificante, la carencia, necesaria o eventual, de un genuino existir. Su pureza objetual no es mero efecto de un prescindir o abstraer, sino algo que de suyo le conviene y que es, en este sentido, un hecho propiamente ontológico.

En segundo lugar, Meinong concibe su «teoría del objeto» como una elaboración filosófica provista de todos los títulos necesarios para que con justicia se la pueda considerar como un saber autónomo o independiente. No discutiremos aquí la validez de semejante pretensión. Lo que nos importa por ahora es que frente a ella la explicación de lo irreal, a la que aquí designamos con el nombre de «teoría del objeto puro», se establece como un aspecto o momento de la metafísica, tomada esta en la integridad de su extensión y en la plenitud de su sentido. Dicho de otra manera: nuestra teoría del objeto puro no queda constituida como una teoría «autónoma» en la acepción de formalmente «independiente» del saber metafísico, pues se subordina a él como la parte al todo, pero también se hace preciso afirmar que *es* metafísica, bien que en una particular modalidad susceptible de ser tratada en un capítulo propio.

Determinemos, con toda la conveniente exactitud, la significación de ese capítulo propio o especial. Con ello permanecemos dentro de los límites de la confrontación con la «teoría del objeto» de Meinong, porque el modo en que este describe las relaciones de su teoría con el saber metafísico es, por contraste, sumamente útil para la exacta determinación que aquí se busca. Aunque la descripción que de esas relaciones hace Meinong es a veces difusa y vacilante, cabe esquematizarla, en cuanto atañe a sus puntos más decisivos, de la siguiente manera: la metafísica y la teoría del objeto tienen en común el hecho de ser, por la materia acerca de la cual versan, los saberes más generales o de mayor amplitud, y se distinguen entre sí por el diverso método que utilizan, el cual es empírico o *a posteriori* en el caso de la metafísica, y *a priori* en el caso de la teoría del objeto.

Aunque recoge con fidelidad las ideas de Meinong acerca de las relaciones entre la teoría del objeto y la metafísica, ese esquema debe completarse, sin embargo, con dos puntualizaciones: *a)* la teoría del objeto, en la versión que de ella ofrece Meinong, es todavía más amplia o general que la metafísica, lo cual se debe, en esa misma versión, a que la metafísica se ocupa exclusivamente de lo real, mientras que la teoría del objeto se refiere en general a todo cuanto aparece o puede aparecer ante la conciencia; *b)* el carácter empírico asignado por Meinong a la metafísica, y que viene exigido por la realidad del objeto de este saber, no ha de entenderse necesariamente en un sentido «formal», sino en una acepción fundamental, y ello quiere decir que todo cuanto en la

metafísica se trata ha de tener un apoyo (fundamento) en algo directamente captado en alguna experiencia, *i. e.*, en un conocimiento sensorial, y de lo cual en definitiva se deduzca.

A la vista de estas aclaraciones puede resultar aquí oportuno el someter a una cierta revisión la índole metafísica que arriba hemos asignado a nuestra teoría del objeto puro como elucidación de lo irreal. En concreto la revisión consiste en dar respuesta a las dos siguientes preguntas: 1.ª ¿de qué modo puede estar instalado lo irreal en el ámbito propio de esa ciencia de lo real a la cual se denomina metafísica?; 2.ª ¿cómo sería posible que el conocimiento de lo irreal estuviera basado en un fundamento empírico si es asimismo empírico el fundamento de nuestra captación intelectiva de los objetos reales?

La primera de estas cuestiones no quedaría resuelta de un modo satisfactorio si nos limitásemos a una global y somera comprobación del desacierto de Meinong cuando este afirma que la metafísica tiene por objeto exclusivamente lo real (en calidad de real y no de objeto). Por una parte, la tesis según la cual es lo real el objeto del que la metafísica se ocupa la encontramos expresamente mantenida y rigurosamente argumentada en dos pensadores de tan clara filiación aristotélica como son Suárez y Araujo —tan divergentes en no pocas cuestiones esenciales—, y en definitiva esa es la tesis mantenida, aunque no siempre bien argumentada, en la tradición filosófica más vinculada a Aristóteles. Pero, por otra parte, sin embargo, ha sido en esa misma línea de pensamiento donde se ha atribuido al *ens rationis* el derecho a un lugar en el ámbito propio de la metafísica. ¿Es compatible esto, a pesar de las apariencias, con la tesis de que el saber metafísico tiene por objeto lo real? ¿Y conoció Meinong esta «complicación»?

En verdad, no parece estar Meinong informado de que, entre las clases de objetos a los que él busca un hogar por creer que no lo poseen (*heimatslose Objekte*) en ninguno de los saberes conocidos, hay una modalidad, la del *ens rationis*, a la cual la metafísica realista ya la había acogido, tomándola como *obiectum secundarium* o, lo que es igual, indirecto. Los adjetivos «indirecto» y «secundario» sirven en esta ocasión para significar que lo que hace que la metafísica se ocupe del ente de razón sin dejar de atender (primordial y fundamentalmente) a lo real es el nexo que con este mantiene aquel por cuanto a él se remite como la copia al modelo. No por su propia entidad, ya que auténticamente no tiene una entidad propia, sino por constituirse objetualmente al modo de lo real (*ad instar entis*), como una mímesis suya, puede y debe incluirse el ente de razón en el objeto de la metafísica. Y tal es cabalmente la manera en que se ocupa de él la «teoría del objeto puro» concebida como elucidación de lo irreal según ya se ha explicado, si bien esta teoría no se limita —también lo hemos visto antes— al caso de los entes de razón, sino que abraza la totalidad de lo irreal (adviértase, por lo demás, que aquí «irreal» significa no solamente lo que no puede existir, sino asimismo lo que *de facto* no existe, en oposición al significado de ese mismo término en el lenguaje de la Escuela, como ya arriba se ha indicado).

La referencia, sin excepción de ningún género, a todos los objetos irreales hace, por otro lado, que la teoría del objeto puro, según la forma en la que aquí la concebimos, quede claramente deslindada de lo que es la lógica teórica, en su versión tomista, como

teoría que tiene por objeto las especiales relaciones de razón a las cuales se designa con el nombre de *secundae intentiones*. La explicación de este punto es también útil, aunque solo indirectamente y de modo complementario, para la confrontación con la «teoría del objeto» de Meinong, y por ello se incluye, sumariamente tratada, en este mismo lugar. (En el examen especialmente dedicado, dentro de la Segunda Parte de este libro, a la irrealidad del *ens rationis* volverá a considerarse la cuestión más detenidamente. Por el momento pueden ser suficientes las indicaciones que siguen).

Mientras que las «primeras intenciones» (predicados que conciernen a las cosas en sí mismas consideradas) pueden ser entes de razón, pero pueden también no serlo, las «segundas intenciones» son todas ellas entes de razón, pues consisten en predicados que tan solo convienen a las cosas en su estado de «conocidas» y en virtud justamente de él. En las cosas no es ese estado algo existente o que pueda existir y, en consecuencia, todos los predicados que lo tienen por fundamental han de ser puras relaciones de razón, meras relaciones irreales. Así, por ejemplo, si atribuimos a Sócrates la determinación de estar siendo sujeto en la estructura lógica «Sócrates es hombre», estaremos diciendo algo que indudablemente es verdadero, pero que en el propio ser de Sócrates no existe, ni puede tampoco existir: es solamente una relación irreal que le conviene por la situación —si así cabe llamarla— en la que Sócrates se encuentra como *objeto* sobre el cual versa un juicio. E idénticas observaciones se han de hacer en la determinación de la índole de las demás propiedades de las cosas en su estado de conocidas y por virtud precisamente de ese estado.

Todas las «segundas intenciones» son meras relaciones de razón, aunque no toda relación de razón es una *intentio secunda*: baste considerar que el estado o la situación de objeto (ya de abstracción, ya de juicio, etc.) no puede ser algo que a su vez convenga a las cosas en virtud de ese mismo estado o situación y, sin embargo, les confiere una relación irreal con nuestro logos. Ya en el tomismo la lógica teórica no es una parte de la metafísica, aunque esta tenga como su objeto indirecto o secundario al ente de razón, del cual son una clase las relaciones de razón que aquella estudia. Por su parte, la teoría del objeto puro, aun siendo una metafísica de lo irreal, no se ocupa exclusivamente de esas relaciones irreales, ni las considera desde el punto de vista según el cual, en su versión tomista, la lógica teórica las trata. Y el hecho de que esta lógica no forme parte de la teoría del objeto puro es cosa tan comprensible como que no sean partes de la metafísica, por ejemplo, la mineralogía o la botánica, a pesar de que los minerales y las plantas son entidades reales.

Por su índole expresamente metafísica, la teoría del objeto puro, según aquí se la entiende, no puede constituirse como una parte especial de la teoría del objeto según la concibe Meinong. Aunque lo irreal es un objeto pura y simplemente objetual, su esencial relación con los objetos transobjetuales —en suma, con lo real— proporciona a su tratamiento un valor metafísico al que Meinong pretende sustraerse en su modo de concebir en general la teoría del objeto. Y bien lejos de hacer que se pierda o se disminuya la especial atención a lo irreal, el tratarlo en función de lo real es el único modo de prestarle una efectiva atención y un positivo interés.

Solo en su oposición a lo real puede lo irreal ser entendido, condición obviamente imprescindible para que sea atendido; y esa constitutiva oposición impide el mutuo aislamiento, de tal manera que, como ya hemos visto, además de las implicaciones denunciables en el plano conceptual y en el gnoseológico-ontológico, hay entre lo irreal y lo real otros modos de enlace y hasta la posibilidad, e incluso el hecho, de ciertas formas de tránsito. Por todo ello, cabe observar, frente a Meinong, que mientras que lo que él llama «el prejuicio en favor de lo real» es cosa sumamente discutible, no puede, en cambio, negarse que en la forma de un *pre-concepto* el pensamiento de lo real es necesario para toda suerte de objetos, los irreales no menos que los reales. El concepto de «objeto en general» parece oponerse a ello, como quiera que abstrae tanto de lo real cuanto de lo irreal. Sin embargo, este amplísimo concepto, que es el de la idea de lo dado ante una conciencia en acto, presupone la noción de lo real, ya que el darse ante la conciencia implica la realidad de la actividad mental correspondiente. Hasta la mera posibilidad de un objeto, incluida evidentemente en el pensamiento de un objeto posible, apunta en último término a la realidad —en este caso, a la realización— de algún acto en el cual la conciencia haga presente ese objeto. Sin apuntar al efectivo cumplimiento del correspondiente acto mental, la posibilidad en cuestión deja *eo ipso* de serlo y se convierte en el total absurdo de la posibilidad de un imposible.

El concepto de lo real es condición de posibilidad de todas nuestras demás intelecciones: cabalmente de todas, excepto, claro está, de la de él mismo. De este modo es un auténtico *a priori*, sin menoscabo de su carácter metafísico (tomando este en su dimensión natural, no en la que se le añade merced a un cierto saber que lleva el mismo calificativo y que también requiere la posesión natural de ese mismo concepto). Pero nuestra noción de lo real no es una idea innata, ni un *a priori* absoluto, sino solamente relativo y, además, transubjetivo y material, no subjetivo y formal. Como todos nuestros conceptos, presupone algún dato de carácter sensible y captado sensorialmente, sobre el cual se apoya la abstracción según el modo en que Aristóteles la explica para todas nuestras ideas.

El hecho —o, mejor aún, la necesidad incluso— de la existencia de una primera idea es perfectamente compatible con la mediación sensorial de un *a priori* meramente relativo. Con lo que la existencia de esa idea primordial no sería compatible es con su mediación conceptual, ya que evidentemente no es primordial u originaria una idea que está mediada por otra. De ello resulta que el concepto de lo real es, por virtud de su génesis, aposteriorístico o empírico, y no de una manera derivada, sino, por el contrario, primitiva y directa. La distinción que hace Meinong (sin duda, con el óptimo propósito de salvar el realismo de la metafísica) entre lo directa y lo indirectamente empírico tiene su base en la tesis de que el acceso humano a lo real es primordialmente experiencial, lo que no excluye, antes por el contrario, hace posible, un ulterior contacto con lo real por obra de un conocimiento intelectivo, al que no cabe considerar como en sí mismo empírico, sino como empírico tan solo por razón de la base sobre la cual se mantiene.

Eso último es también lo que sucede en el conocimiento intelectivo de todos los objetos irreales. Lo irreal no es empíricamente aprehensible en su calidad de irreal, como

tampoco es captable de una manera empírica lo real a título de real. Mas de aquí no se infiere que el concepto de lo irreal sea un *a priori* en un sentido absoluto, como tampoco se infiere que lo sea de esa forma el concepto de lo real. El concepto de lo irreal es aposteriorístico o empírico por virtud de su origen, mas no de un modo inmediato, sino por ser empírica en su génesis la idea, ya en él necesariamente presupuesta, de lo real *qua* real.

§ 2. EL FUNDAMENTO EMPÍRICO DE LA REPRESENTACIÓN DE LO IRREAL

La tesis del empirismo radical, no formal, que según Meinong conviene a la metafísica, nos llevó en su momento a plantear la cuestión de cómo es posible que la representación de lo irreal esté apoyada en un fundamento empírico, siendo así que es también empírico el fundamento de lo que intelectivamente conocemos de los objetos reales. Por lo que atañe a la noción de lo irreal, la cuestión ha quedado solventada con lo que ya aquí se ha explicado sobre la índole empírica de este mismo concepto. Mientras que la aprehensión intelectual de lo real *ut sic* se apoya inmediatamente en un fundamento empírico, el concepto de lo irreal como irreal no tiene una base empírica de una manera inmediata, sino por un rodeo: a través de la mediación del concepto que se le opone. Esta diferencia es suficiente para zanjar la cuestión en el plano conceptual. En cambio, por lo que concierne a los juicios, previamente a la diferencia entre los que se hacen acerca de lo real y los que versan sobre lo irreal se ha de atender a lo que son respecto de la experiencia los juicios, ya por los materiales de que constan, ya por la forma en que estos materiales se conectan. La diferencia entre la consideración material y la consideración formal de los juicios no ha sido tenida en cuenta por Meinong al atribuir una índole apriorística a su teoría del objeto, en oposición al carácter empírico de la metafísica, y, sin embargo, es esta una diferencia decisiva para resolver la cuestión del fundamento empírico o metaempírico de los juicios.

En efecto, considerados según los materiales de que constan, son empíricos todos nuestros juicios, y no solamente los que hacemos acerca de lo real, pues todos nuestros conceptos dependen de la experiencia, ya sea externa o interna, porque de ella provienen, si bien es indispensable la abstracción para que lleguemos a adquirirlos. Considerados, en cambio, según la forma en que sus conceptos se entrelazan, no todos nuestros juicios dependen de la experiencia. Ningún juicio universal y necesario es empírico por su forma. La experiencia es, ciertamente, la cantera de la cual extraemos —abstraemos— los conceptos correspondientes, pero no constituye en modo alguno el fundamento de la validez de estos juicios, pues la experiencia es particular y contingente en todos y cada uno de sus casos.

El comportamiento objetivo (el «Sachverhalt» de la terminología alemana, o el «state of affairs» de la inglesa) que en el juicio universal y necesario se enuncia es metaempírico —trasciende toda experiencia—, a pesar de que los conceptos enlazados en él son, de una manera inmediata o de un modo mediato, empíricos por la cantera de la

cual proceden, aunque no por la facultad que los abstrae. Mas esto quiere decir que el conocimiento intelectivo puede ser apriorístico al juzgar, aunque nunca lo pueda ser radicalmente al concebir. Y no hay en ello ninguna contradicción, porque el concebir y el juzgar difieren esencialmente. La contradicción se daría si el juicio se redujese a una mera complexión conceptual (*conceptus complexus*), de suerte que la actividad judicativa no pasara de ser una representación copulativa o sincrónica de los miembros de una pareja de conceptos. Sin embargo, el hecho de no haber contradicción entre el apriorismo de un juicio y la índole genéticamente empírica de los materiales que lo integran no significa que no haya ningún problema en lo concerniente al fundamento de ese mismo juicio y, en general, de todos los de su clase, es decir, de todos los juicios metaempíricos por razón de su universalidad y necesidad.

Si la experiencia, por ser particular y contingente en todas las ocasiones, no me puede mostrar, haciéndomelo sensible, el comportamiento objetivo que en el juicio universal y necesario se enuncia, ¿en qué base me apoyo para pensar judicativamente un comportamiento de esta clase? Para no recaer en el subjetivismo antropológico de la forma kantiana de dar solución a este problema, se ha de comenzar por advertir que el predicado universal y necesariamente atribuible a un sujeto no puede por menos de convenir a este de una manera esencial: por virtud de su propia esencia, no por algo que a esta se sobreañada y que funcione como un mediador entre ella y el predicado. Así, pues, el nexo entre el predicado y el sujeto es, en esos juicios, inmediato de suyo, aunque no lo sea para nosotros, *i. e.*, para nuestra subjetividad cognoscitiva, si esta tiene necesidad de un proceso demostrativo que se lo haga evidente.

Cuando se trata de juicios tautológicos la ἀπόδειξις no es posible ni necesaria, ya que tales juicios son inmediatos de suyo y para nosotros (φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς), pero resulta, en cambio, indispensable para hacer manifiesta la verdad de los demás juicios de forma universal y necesaria. Por consiguiente, hemos de distinguir dos tipos de fundamento para todo juicio que posea esa forma y no sea tautológico: a saber, un fundamento objetivo o, si se prefiere, ontológico, y otro subjetivo o gnoseológico. Todo el planteamiento kantiano de los juicios sintéticos *a priori* está viciado por la exclusiva consideración del fundamento gnoseológico o subjetivo, solo en razón del cual pueden estos juicios, a pesar de ser *a priori*, calificarse de sintéticos. Traducidos al lenguaje de Aristóteles, son mediatos (sintéticos) πρὸς ἡμᾶς, pero inmediatos (analíticos) φύσει, porque sus predicados se contienen realmente, no subjetivamente, en los respectivos sujetos, dado que les convienen de una manera esencial y, por ende, universal y necesaria (*Anal. Post*. I, 2).

A la vista de estas conclusiones sobre el fundamento del juicio, cabe afirmar ahora:

a) por razón de los conceptos que lo integran (consideración material), todo juicio es empírico, inmediata o mediatamente, tanto si se refiere a lo real, como si versa sobre lo irreal;

b) por razón de la conveniencia del predicado al sujeto (consideración formal), tanto los juicios concernientes a lo real como los que se hacen acerca de lo irreal son *a priori* si esa conveniencia es necesaria, y *a posteriori* en el caso contrario. Así, por ejemplo, no

obstante su referirse a lo irreal, son juicios no apriorísticos o empíricos todos aquellos en los que a un dato sensible se le atribuye el carácter de meramente aparente (dado que hace falta la experiencia para descubrir los errores de los sentidos precisamente en calidad de errores), o también los juicios cuyo sujeto y cuyo predicado corresponden a datos de la memoria (porque la memoria es también experiencia en cierto modo, *experientia servata*, y porque lo pasado es, en cuanto pasado, algo irreal).

Siguiendo con los juicios acerca de lo irreal, pero atendiendo ahora a los apriorísticos, pueden servir de ejemplo los que atañen a los entes de razón (como quiera que estos objetos no pueden ser aprehendidos de una manera sensible, sin que constituyan excepciones los entes de razón con fundamento *in re*, porque el sentido de este fundamento no tiene nada que ver con la distinción entre lo dependiente de la *empirie* y lo independiente de esta), o también los juicios acerca de lo futuro en calidad de futuro (ya que tampoco es posible que el conocimiento sensorial lo tenga de ese modo por objeto).

Como por todos estos ejemplos puede verse, nuestra «teoría del objeto puro» no es encuadrable en una «teoría del objeto» a la que Meinong impone la condición de ocuparse exclusivamente de lo cognoscible *a priori* (en el sentido de lo que se puede inferir de la naturaleza misma del objeto que en cada ocasión se considere).

III. La teoría del objeto puro y el principio de la inmanencia

§ 1. Consideraciones generales

En tanto que objeto puro, lo irreal se opone esencialmente a todo cuanto posee un valor transobjetual. De ello resulta que, si la posesión de este valor fuese imposible, tampoco sería posible la teoría del objeto puro, por cuanto esta mantiene una esencial referencia a un determinado género de objetos, los enteramente desprovistos de valor transobjetual, frente a la clase de los que por tenerlo son reales. En efecto, dada esa hipótesis, la teoría del objeto puro carecería enteramente de sentido, precisamente porque a lo irreal le es esencial tanto el ser un objeto cuanto el no poder serlo si a su vez lo real no lo pudiera ser. Dicho todavía de otra manera que, aunque tiene el inconveniente de rayar en la paradoja, ofrece por otro lado la ventaja de ser la más condensada y expresiva: la teoría del objeto puro es imposible si no es posible que lo transobjetual sea objetual. Porque una de dos: o bien se ha de sostener que lo real puede darse ante la conciencia (objetivarse), y entonces se ha de pensar también que le conviene, no como necesaria, sino solo como posible, una cierta objetualidad, o bien ha de negársele toda posible forma de estar dado ante la conciencia, y en ese caso la teoría del objeto puro es imposible en su calidad de contrapunto, necesario *de iure*, para la metafísica realista.

No con los mismos términos, pero sí de una manera equivalente, la tesis conocida con el nombre de «principio de la inmanencia» considera contradictorio («*eine widersprechende Vorstellung, ein blosses Blendwerk*») que lo transobjetual sea objetual (K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Lib. III, § LXXII, 4, p. 456), si bien es cierto que algunas formulaciones de la argumentación inmanentista pueden dar inicialmente otra impresión. Veámoslo en una muestra que bien puede considerarse perfectamente representativa por su misma facilidad y claridad: «El pensamiento de un objeto independiente de la conciencia es totalmente contradictorio, porque, al pensar un objeto, hago de él un

contenido de mi conciencia. Mas si entonces afirmo que existe fuera de mi conciencia, me contradigo a mí mismo. Por consiguiente, no hay objetos reales extramentales, sino que toda realidad se encuentra recluida en la conciencia» (es la fórmula utilizada en el conocido manual de *Teoría del conocimiento* de J. Hessen).

La evidente facilidad con que este texto se lee puede hacer que no reparemos en la grave dificultad de la equiparación, infiltrada en su última parte, del concepto de «realidad» con el de «objeto real». Únicamente en virtud de esta solapada equivalencia pueden tomarse como solidarias entre sí la negación, por una parte, de los objetos reales extraconscientes y la afirmación, por otra parte, de que en la conciencia se recluyen todas las realidades. Mientras la afirmación no podría suscribirla ningún partidario del realismo (como no fuese sustituyendo «conciencia» por «Conciencia Absoluta» y dejando, además, bien aclarado que la reclusión no sería física, sino intencional u objetiva), la negación de los objetos reales extraconscientes es, en cambio, perfectamente compatible con el más inequívoco realismo. Ningún objeto, irreal o real, puede darse, en tanto que objeto, fuera de la conciencia o, mejor, independientemente de su acto. Todo objeto es objeto *ante* la conciencia, *para* ella y *por* ella. Esta afirmación puede admitirse sin ningún signo idealista; más aún: hay que hacerla como una exigencia del realismo. Con la necesaria pulcritud, este distingue el en-sí de lo real como real y su relatividad a la conciencia en tanto que objeto de ella. En su oposición al idealismo, el realismo puede y tiene que afirmar la relatividad propia del objeto, sin negar el en-sí de lo real.

Al peculiar en-sí de lo real corresponde, en el lenguaje de la teoría del objeto puro, el valor transobjetual, siendo, en cambio, lo objetual, en ese mismo lenguaje, lo correspondiente a la relatividad propia del objeto. La contradicción que el argumento inmanentista trata de hacernos ver se daría indiscutiblemente si el valor transobjetual no pudiese en manera alguna ser pensado. Ahora bien, lo que no cabe es pensarlo sin hacerlo objetual en cierto modo: justamente en cuanto pensado y únicamente así. Mas cabe, en cambio, pensarlo sin hacerlo meramente objetual: concibiéndolo como algo que no se limita a ser pensado. Lo que el argumento inmanentista habría de hacernos patente no es que no cabe pensar sin que lo pensado sea objeto de pensamiento, sino esto otro: que no cabe pensar que un objeto de pensamiento tenga su propio *ser* con independencia del respectivo *ser objetual* ante una subjetividad consciente en acto. Y no lo prueba porque no demuestra que la objetualidad afecte al ser de una manera necesaria, de tal forma que el ser fuese imposible sin una relación a la conciencia.

Por carecer de esa demostración, el argumento inmanentista no pasa de ser una de estas dos cosas: o una tautología, o una petición de principio. Como expresa tautología, tendría esta forma u otra equivalente o parecida: no cabe que lo pensado no sea objeto de pensamiento. Lo cual, evidentemente, no es igual que negar que pueda pensarse algo sin pensarlo como pensado. Y como explícita petición de principio, su enunciación puede hacerse en los siguientes o muy similares términos: lo pensado es, por necesidad, inmanente a la conciencia, porque lo no inmanente a la conciencia no puede ser pensado. Claro está que esto no demuestra la imposibilidad de pensar algo cuya objetualidad no agote su propio ser.

En el realismo, la impugnación del principio de la inmanencia ya cuenta con un lugar en la gnoseología concebida según la forma de una «metafísica crítica» (en acepción aristotélica). A esta modalidad de metafísica la denominan algunos «defensiva» —en tanto que condistinta de la metafísica «ostensiva» (la ontología y la teología filosófica)— por tener su objetivo en la justificación del valor del conocimiento en general, frente a los ataques procedentes del relativismo y del escepticismo en sus distintas versiones. El principio de la inmanencia, o axioma de la conciencia, es uno de esos ataques, y el realismo lo impugna para justificar o defender la cognoscibilidad de lo real. De un modo ajeno a todo irracionalismo y a cualquier tipo de mentalidad que en algún sentido lo comparta, la «cognoscibilidad de lo real» es mantenida (en su más amplia forma, como posibilidad de ser objeto de una verdadera intelección, y afirmada así como «propiedad» del ente en cuanto ente) por una ontología de inspiración radicalmente aristotélica y en la que, por tanto, la actividad de conocer es concebida, ante todo, como una flexión del ser. Ello no obstante, la defensa crítica de la cognoscibilidad de lo real es asunto de la gnoseología y no de la ontología, si bien es cierto, a su vez, que en esa metafísica realista lo ontológico y lo gnoseológico se implican e interpenetran mutuamente.

En consecuencia, la necesidad de que la teoría del objeto puro se haga cargo del principio de la inmanencia para confrontarse con él no puede querer decir que la crítica a este principio sea competencia exclusiva de la metafísica de lo irreal, ni que el modo en que esta la aborda sea el más indicado y pertinente. Lo que debe reconocerse es que constituye un tratamiento distinto en lo que atañe al interés dominante. En el tratamiento gnoseológico, donde es lo real lo que ante todo importa, el interés dominante consiste en hacer ver que la objetualidad es posible, pero no necesaria, para lo real. Por el contrario, para el tratamiento que del principio de la inmanencia debe llevarse a cabo en la teoría del objeto puro, lo decisivo está en la mostración de que la objetualidad pura es necesaria, y no solo posible, en el caso de lo irreal y únicamente en él. Por supuesto, la diferencia entre la teoría del objeto puro y la gnoseología no se agota en lo que se acaba de decir. La distinción observada concierne exclusivamente al interés y al modo con que se oponen al principio de la inmanencia, e indiscutiblemente se limita a un matiz, pero este es razón bastante para considerar ese principio, tal como aquí se está haciendo, desde el ángulo de visión de la teoría del objeto puro. En el contraste con la tesis inmanentista se destaca inequívocamente el significado de la teoría metafísica de lo irreal como una exigencia del realismo.

§ 2. El realismo empírico de Kant

La tesis según la cual la objetualidad pura es necesaria tan solo para lo irreal como irreal constituye la afirmación que la teoría del objeto puro contrapone explícitamente al principio de la inmanencia. El significado de esta tesis se escalona en tres afirmaciones: *a)* lo irreal es objetual; *b)* la objetualidad de lo irreal es esencial o pura (equivalentemente, lo irreal es objetual de una manera intrínseca y necesaria); *c)* la pura objetualidad pertenece

exclusivamente a lo irreal. En la última afirmación se sintetiza y concentra el carácter realista de la teoría del objeto puro. Obviamente, el realismo que de un modo esencial compete a una metafísica de lo irreal ha de ser de alcance metafísico. La aclaración, sin embargo, no es superflua si se tiene presente el «realismo empírico» de Kant como doctrina radicalmente incompatible con la teoría del objeto puro, a la cual, por contraste, ayuda a perfilar y esclarecer.

Y es el caso que Kant no invoca el principio de la inmanencia, ni deja de utilizar la noción de «realismo», si bien calificándolo de «empírico», para dar expresión al exacto significado de su propia doctrina, donde, por otra parte, hay nada menos que una «refutación del idealismo» con el fin de darnos una prueba de que existen en el espacio cosas exteriores a nosotros. Si a todo ello añadimos la afirmación general de la existencia de las «cosas en sí», independientemente de que nos sean exteriores o interiores, tal vez pueda creerse que el idealismo trascendental de Kant —la otra cara o vertiente de su realismo empírico— no es verdaderamente incompatible con el realismo esencial de la teoría del objeto puro. La ambigüedad del pensamiento kantiano —ciertamente, no solo en esta cuestión— permite interpretaciones muy diversas. Hasta puede ocurrir que se vea en Kant —así lo interpreta N. Hartmann— el protagonista del resurgimiento de la visión espontánea del mundo, y ello precisamente por virtud de una refutación del idealismo, considerada, pese a estar al servicio de una doctrina idealista de carácter trascendental, como muy superior a todas las que la crítica realista ha podido llevar a cabo.

Con todo, la imposibilidad de conciliar la teoría del objeto puro con el pensamiento gnoseológico de Kant tiene un fundamento indiscutible. Lo que Kant llama la realidad empírica y, consiguientemente, el sentido también de su realismo empírico, son cosas incompatibles con la realidad a la que apunta la teoría del objeto puro cuando esta habla, en contraposición a lo irreal, de aquello a lo que compete una objetualidad no necesaria y de carácter extrínseco. La realidad calificada de empírica por Kant es esencialmente objetual —objeto puro— en el estricto sentido que aquí se da a esta expresión. Pero no se trata, sin embargo, de una mera disputa de palabras. La cuestión de fondo está muy clara: en Kant, tener realidad empírica quiere decir no limitarse a ser una simple construcción imaginaria o mero producto subjetivo, sino contar con la objetiva validez de lo que se ofrece en la experiencia o bien de lo que para esta es necesario de una manera formal.

Oponiéndola expresamente a la «realidad absoluta», concibe Kant la realidad empírica como algo que, aunque difiere de lo que solo se da como objeto de nuestra imaginación, es, sin embargo, esencialmente objetual, pues no conviene a lo que en sí mismas son las cosas, sino a lo que son en función de nuestra experiencia de ellas. Se trata, en definitiva, de algo que no posee un valor transobjetual, porque o bien es fenómeno —en tanto que opuesto a cosa en sí— o bien es condición, meramente formal, para que el fenómeno se constituya según las exigencias peculiares de la capacidad humana de intuir. (Por el segundo título son para Kant realidades empíricas el espacio y el tiempo, no obstante la idealidad trascendental que también les asigna como puras condiciones apriorísticas de la posibilidad de la experiencia).

En la teoría del objeto puro, y a diferencia de lo que sucede en el realismo empírico de Kant, no es suficiente para ser real el no ser meramente imaginario. Las construcciones de nuestra imaginación son objetos puramente objetuales —se sobreentiende, mientras solo están fantaseadas—, pero no los únicos objetos que se encuentran en ese caso, y los fenómenos, según Kant los entiende, no poseen un valor transobjetual. Frente a esto pudiera acaso decirse que los fenómenos, según los concibe Kant, no son objetos exclusivamente objetuales, porque tienen un fundamento trascendente: a saber, las cosas en sí. Más aún: justo por su afirmación de la existencia de las cosas en sí habría que reconocer que el pensamiento kantiano, además de un realismo empírico, es también, aunque desde luego a su modo y manera, un auténtico realismo metafísico. Y así, en efecto, habría que considerarlo si la tesis de la existencia de las cosas en sí no estuviese en Kant compensada por un grave y manifiesto prejuicio de carácter esencialmente anti-realista.

Aun prescindiendo de que en alguna ocasión (*Opus postumum*, en *Altpreussische Monatsschrift,* XXI, 549, 557 y 599, Ak. XXII, 24, 34 y 94) el último Kant le niega a la cosa en sí el valor y el significado de una cosa real (*nicht ein wirkliches Ding*) o el de un ser dotado de existencia (*kein existierendes Wesen*), reduciéndolo a un acto del entendimiento que, en cuanto tal, solo en el propio sujeto puede darse (*nur im Subject selbst ist*), subsiste el hecho de que la afirmación kantiana de las cosas en sí es la tesis de algo que no podemos en manera alguna conocer, sino tan solo pensar. Tal es el prejuicio anti-realista que en Kant funciona como contrapeso de la tesis de las cosas en sí: un prejuicio que no solo es anti-realista, sino antimetafísico también, pues una efectiva metafísica no puede, en su orientación a lo real *ut sic*, construirse con pensamientos que no sean a la vez conocimientos.

Por lo demás, la negación kantiana de la posibilidad de un conocimiento humano de las cosas en sí no se refiere de una manera exclusiva a las esencias de ellas, sino que también incluye su existencia, que según Kant es pensada, pero no conocida. De lo cual, a su vez, se infiere que lo que en resolución viene Kant a decir es que existe en nosotros la necesidad de pensarla, no que esté dada ella misma como algo externo a nuestro pensamiento e independiente de él.

Lo que en definitiva impide todo humano conocimiento de las cosas en sí —de su existencia, no menos que de su esencia— es en Kant el relativismo de su modo de concebir al conocimiento sensorial. En la versión kantiana la experiencia no alcanza ningún «en sí»: está necesariamente recluida en el mundo de los fenómenos, los cuales, aunque basados en las cosas en sí, no las hacen patentes, antes por el contrario, las ocultan. Poco importa que en calidad de fundamentos del conocimiento sensorial y, por tanto, de los fenómenos, ponga Kant las cosas en sí como «objeto trascendental». Aquello que en la experiencia conocemos no es nunca la cosa en sí, por lo cual el hablar de ellas como objetos exige, indudablemente, instalarse en un plano superior al que es propio de la experiencia. En este sentido, el calificar de «trascendental» a ese objeto está justificado plenamente. Sin embargo, también es cierto que en su acepción kantiana es «trascendental» lo relativo a las condiciones de la posibilidad del conocimiento *a priori*

y, por extensión, un cierto tipo de conocimientos, el que versa sobre la posibilidad de aplicar lo *a priori* a la experiencia y a los objetos que en ella se nos dan, mientras que, en cambio, la cosa en sí, tal como Kant la concibe (o sea, en tanto que fundamento del conocimiento sensorial y de sus objetos meramente fenoménicos) no es más que una condición de la posibilidad del conocimiento *a posteriori*.

El hecho de que en el lenguaje kantiano se denomine «objeto trascendental» a lo que se llama también «la cosa en sí» puede explicarse en atención a que esta, sin ser un objeto empírico, tampoco es considerada, en el pensamiento de Kant, como auténtico «objeto trascendente». En tanto que trascendente no cabría hacerlo objeto de un cierto conocimiento, sino solo de un cierto pensamiento. Y aquí nos volvemos a topar con la radical ambigüedad de la doctrina kantiana. En efecto, por una parte y para que su explicación de la experiencia no se quede en los límites de una simple opinión, Kant tiene necesidad ineludible de que la cosa en sí sea un cierto objeto de conocimiento, a saber, del conocimiento en el cual la explicación de la experiencia ha de consistir para no ser únicamente una opinión más o menos plausible; pero, por otro lado y en virtud de que esa explicación de la experiencia es un relativismo gnoseológico, según el cual no estamos capacitados para ir más allá de los fenómenos, Kant tiene necesariamente que negar a las cosas en sí la posibilidad de ser objeto de conocimiento y atribuirles tan solo la posibilidad de ser objeto de un puro y simple pensar. ¿Cómo unir tan contradictorias exigencias?

Cabe pensar que Kant, más o menos conscientemente, hace un juego de *prótasis* y *apódosis* del siguiente o muy similar tenor: 1 (prótasis), la cosa en sí, fundamento de la experiencia, no es empíricamente aprehensible y, en consecuencia, tampoco es, de una manera directa, cognoscible; 2 (apódosis), la tesis que se acaba de enunciar es ya un cierto conocimiento, no una mera conjetura o simple hipótesis, concerniente a la cosa en sí; de donde resulta que esta, aunque no cognoscible de una manera empírica y directa, es, sin embargo, objeto de un conocimiento intelectivo y reflejo.

Pero contra esta solución hay en Kant el hecho inconmovible de su insistencia en negar rotunda y tajantemente el conocimiento humano de la cosa en sí, de tal modo que ha de admitirse que el conocimiento así negado es el de carácter perceptivo. Que la cosa en sí es incognoscible para el hombre quiere decir en Kant: no tenemos de ella ningún género de noticia intuitiva, ni intelectual ni sensorial. El conocer que así se tiene por imposible para el hombre es, en una palabra, la percepción del en-sí de lo real. Lo que las cosas en sí mismas son es, según Kant, humanamente imperceptible, y no solo en algún aspecto, sino de un modo absoluto, porque todo lo dado en el conocimiento sensorial es esencialmente heterogéneo a las cosas en sí, por más que estas sean su causa o fundamento.

El πρῶτον ψεῦδος de toda versión realista del pensamiento kantiano es la creencia en la posible concordia del realismo con la interpretación fenomenista de la manera humana de percibir. En la teoría kantiana de la percepción la cosa en sí es admitida solo como una causa, de tal manera que, por no ser sensible (*unsinnliche Ursache*), tampoco cabe que pueda darse como objeto o término intencional del conocimiento perceptivo. Por el

contrario, en la gnoseología aristotélica el principio real de la percepción es también su término intencional u objetual. Solo así puede interpretarse en una forma realista el conocimiento perceptivo, siendo ello, a su vez, una imprescindible condición, la más fundamental o radical, para que todos nuestros demás conocimientos puedan también ser tomados con un signo realista. El realismo comienza ya en la afirmación del valor trascendente de nuestro conocimiento sensorial, que es el primero de nuestros conocimientos. Y en ello estriba la primera causa, y la más decisiva y honda, de la imposibilidad de conciliar el realismo con la relativización fenomenística que de la experiencia hace Kant.

También en la gnoseología aristotélica el objeto de la actividad de percibir es esencialmente relativo, por una parte, al sujeto mismo que percibe y, por otra parte, a la causa que provoca esta actividad, pero esa doble relatividad no eclipsa a la cosa en sí. De esta manera, relatividad no equivale a relativismo, ni el mostrarse o aparecerse (φαίνεσθαι) de los objetos sensibles lleva consigo un necesario ocultarse (κρύπτεσθαι) del ser transobjetual. (La relatividad de los datos empíricos al ser propio del sujeto percipiente hace posible, eso sí, una cierta inadecuación —en el sentido, tan solo, de un simple darse por partes o por momentos o aspectos— y eventualmente errores, pero siempre rectificables por principio, cosa bien diferente del insuperable ocultamiento o esencial «cripticismo» al que las cosas en sí están sometidas en la teoría kantiana del conocimiento sensorial).

A la luz de su diferencia con el inmanentismo gnoseológico del pensamiento de Kant, la teoría del objeto puro se enriquece con un conocimiento más explícito de su propio significado para la metafísica realista, determinándolo, de una manera muy concreta, mediante la afirmación del carácter originariamente perceptivo de la objetualidad de lo real. Objetos puros o meramente objetuales son, de esta forma, todos aquellos que se contraponen a los que, siendo transobjetuales, se objetivan primordialmente como términos de algún conocimiento perceptivo.

La índole originariamente perceptiva de la objetualidad de lo real no excluye, sin embargo, para este otros posibles modos de objetivarse, antes bien, incluye esos otros modos de posible objetivación de lo real, pero precisamente en calidad de fundados o derivados a partir de una percepción. Es esta el conocimiento originario, el que garantiza y apoya el valor transobjetual de todo cuanto de ella se deriva, ya por medio de la abstracción, ya discursivamente. Lo que así queda excluido es toda posibilidad de un pensamiento que no sea también conocimiento si inmediata o mediatamente está basado en la percepción, o que, apoyándose en ella, solamente sea conocimiento de la «empírica realidad» de algún fenómeno en el sentido kantiano. Tal es la causa de que la teoría del objeto puro no pueda dar acogida a los fenómenos tal como Kant los concibe, pues si bien estos tienen un carácter exclusivamente objetual, no es menos cierto que lo poseen por virtud de un inmanentismo gnoseológico fundamentalmente incompatible con el carácter realista de la teoría del objeto puro.

Y por la misma causa, la metafísica realista y, juntamente con ella, la teoría del objeto puro, no pueden tampoco dar asilo a la idea kantiana de la cosa en sí, ya que si bien esta

no posee un auténtico valor transobjetual, ello se debe igualmente al inmanentismo gnoseológico de la teoría kantiana de la percepción. (No se puede negar que la idea de la cosa en sí es por Kant derivada de un conocimiento perceptivo, ya que la cosa en sí aparece en Kant justificada a través de una reflexión sobre nuestra experiencia, como un fundamento o una causa, pura y simplemente inteligible, de los objetos empíricos. Pero de nuevo se impone la necesidad de excluir de la cosa en sí todo auténtico valor transobjetual, porque la conciencia perceptiva, tal como Kant la interpreta, no capta nada expresivo, en la forma de una muestra o de un ejemplo, de algo que trascienda los fenómenos: ninguno de estos es, para Kant, manifestativo de un modo real de ser independientemente de nuestra propia conciencia).

El fenomenismo de Kant es absoluto, sin posibles poros ni fisuras: incluso aquello que de nosotros mismos podemos conocer es también fenoménico. Nuestra manera de representarnos nos impide captarnos como realmente somos. En su puro inmanentismo fenoménico procede, por tanto, Kant exactamente lo mismo que si hubiese apelado al principio de la inmanencia, y hasta cabe afirmar que a su manera lo admite, con la única salvedad de que, en vez de decir que no cabe pensar lo extraconsciente, sostiene que es imposible conocer lo que está más allá de la conciencia empírica. Esta diferencia, aunque por las razones ya aducidas no bastaría para justificar la inclusión de la cosa en sí y de los fenómenos en el ámbito propio de la teoría del objeto puro, debe ser, sin embargo, claramente reconocida. No autoriza a paliarla ni a prescindir de ella el hecho de que alguna vez sostenga Kant la imposibilidad de que lo incondicionado sea *pensado* sin caer en contradicción si se admite que nuestro conocimiento de experiencia depende de los objetos en cuanto cosas en sí y no de nuestra manera de tener representaciones (*KrV*, B XX). Pues lo que Kant mantiene en esta ocasión es, en definitiva, que si se niega que nuestro conocimiento de experiencia está regido por nuestro peculiar modo de tener representaciones, se ha de pensar que ese conocimiento está regido por las cosas en sí, en cuyo caso sería preciso afirmar que lo incondicionado es empíricamente conocido; mas entonces es evidente que lo pensamos de un modo contradictorio si a la vez lo entendemos como aquello que nos impulsa a trascender necesariamente la experiencia y los fenómenos en ella constituidos. O sea: lo incondicionado es pensado (frente a lo que el principio de la inmanencia sostiene para todo cuanto pretenda trascender la conciencia), pero no lo podemos conocer. En suma: lo incondicionado es pensable precisamente como incognoscible y solo así.

En calidad de complemento y contrapunto de la metafísica realista, la teoría del objeto puro presupone —en oposición a lo que ocurre en el hermético y puro fenomenismo de la teoría kantiana del conocimiento— no solo la afirmación de la existencia de lo incondicionado o absoluto, o sea, de la cosa en sí (afirmación, por cierto, cargada en Kant de ambigüedades, especialmente si se tiene en cuenta la última etapa de la doctrina kantiana), sino también la afirmación de la cognoscibilidad de lo real como algo incondicionado o absoluto (equivalentemente, cosa en sí) en el sentido de la independencia respecto de la conciencia. Para la teoría del objeto puro, y en virtud justamente del realismo al cual pretende servir, no es un objeto puro lo incondicionado o

absoluto, y no lo es en ninguna de las dos acepciones que la gnoseología y la ontología permiten.

En su acepción gnoseológica lo incondicionado o absoluto es cosa en sí por no depender de la conciencia, y en este sentido la teoría del objeto puro, basada en la metafísica realista, ha de presuponerlo como aquello a lo que en general se contrapone todo posible objeto exclusivamente objetual. Pero lo incondicionado o absoluto tiene también una acepción ontológica, la más radical o fuerte, desatendida por Kant al excluir que nuestra experiencia no se rija por nuestra forma de representarnos los objetos. Y en esta acepción lo incondicionado o absoluto es la cosa no solo en sí, sino por sí: el Ser que no solamente no depende de nuestra propia conciencia y de su forma de representar, sino tampoco de ningún otro ser: es decir, Dios. En este sentido, la teoría del objeto puro presupone, también por estar basada en la metafísica realista, la existencia de lo incondicionado o absoluto, pero no únicamente en calidad de objeto de un pensar al modo kantiano, sino en tanto que humanamente cognoscible, en una cierta medida, como el fundamento o la causa de todos los demás seres (aunque no humanamente cognoscible en su cabal y pura intimidad, solo captable de una manera directa por Él mismo, si bien por Él revelable). Ello no obstante, la teoría del objeto puro tiene asimismo algo que decir sobre el modo en que se articula el conocimiento filosófico de Dios (problema de la *distinctio rationis* entre los atributos divinos).

En oposición a lo incondicionado o absoluto, el objeto puro es condicionado y relativo en la única forma según la cual puede serlo: gnoseológicamente, no en sentido ontológico. Todo objeto meramente objetual depende de la conciencia y en este aspecto es relativo a ella. Como irreal, no puede tener otra vigencia que su darse ante la conciencia, a la cual, por tanto, es relativo de una manera intrínseca y necesaria. Pero ni la relatividad a la conciencia ni el depender de ella —que, en verdad, son idénticos— tienen nada que ver con una vinculación propiamente real. Lo irreal no puede tener vínculos reales. Los objetos meramente objetuales dependen de la conciencia —y a ella son, por ende, relativos— como meros objetos que se agotan en su pura objetualidad.

Ciertamente, también los objetos transobjetuales o reales dependen de la conciencia —y a ella son relativos— en una forma puramente objetual, es decir, solo en tanto que objetos, pero no solo en tanto que meros objetos, puesto que son reales. Así pues, la inmanencia objetual a la conciencia es común al objeto puro y al que posee un valor transobjetual, pero mientras que aquel agota en esa inmanencia su vigencia y fuera de ella no es nada, todo objeto dotado de valor transobjetual tiene, no como objeto, sino en cuanto ente, un ser que no consiste ni se agota en su darse ante la conciencia. Mas justamente por ello puede haber en el caso de lo real un cierto modo de ser inmanente a la conciencia (dependiendo de ella y siéndole, así, relativo), que es imposible, en cambio, para el objeto puro: la inmanencia ontológica o real, no la objetual o gnoseológica. Toda actividad de la conciencia es de un modo real, no de una manera objetual, inmanente a la conciencia misma o, para hablar con más exactitud, a una efectiva subjetividad sustantiva y sustante. (En mi libro *La estructura de la subjetividad* se expone en varios lugares, especialmente en los capítulos I y II de la Primera Parte, la distinción y el nexo entre la

subjetividad y la conciencia, los cuales pueden resumirse diciendo que «en realidad no hay actos de una misma conciencia, sino actos de conciencia de una y la misma subjetividad»).

Se puede hablar, tal como aquí se ha hecho, de una inmanencia objetual a la conciencia, porque ello no implica que esta venga a quedar hipostasiada en tanto que la concebimos como aquello ante lo cual y para lo cual se constituye el objeto correspondiente (conciencia así descrita como acto —de ahí la oportunidad de la expresión «conciencia en acto»— en la forma de un polo subjetivo para el objeto que en cada ocasión le está sirviendo de término intencional). Pero, en cambio, no cabe hablar de una inmanencia real a la conciencia si no se entendiera por lo así expresado un «inherir» en la subjetividad que es el *suppositum* de los actos conscientes. Así, toda actividad cognoscitiva es realmente inmanente a la subjetividad que la posee, y otro tanto se ha de decir de todas las determinaciones efectivas de nuestra vida mental. En todas ellas la inmanencia es una relación real de dependencia: concretamente, la que es propia de la inhesión del accidente en la respectiva sustancia.

§ 3. El idealismo fenomenológico-trascendental de Husserl

La afirmación de la inmanencia ontológica que respecto de la subjetividad conviene a todos los actos mentales (así como a las respectivas facultades, a sus hábitos y a las especies intencionales, tanto las impresas como las expresas) es uno de los aspectos del realismo, y ciertamente del realismo metafísico, por cuanto implica una distinción no solo conceptual entre el accidente y la sustancia. Pero esa misma afirmación es también posible en el tratamiento «a-metafísico» (*i. e.*, meramente fenomenológico) que de las vivencias intencionales hace Husserl al concebirlas como episodios reales del flujo de la conciencia. Esas vivencias son inmanentes a este flujo, mientras que, en cambio, se han de tener por trascendentes a él los respectivos objetos. Sin embargo, la trascendencia así atribuida por Husserl a los objetos de nuestras vivencias de carácter intencional no significa otra cosa sino que los objetos en cuestión no pertenecen al flujo de la conciencia, al cual son inmanentes solo en tanto que objetos, no de un modo efectivo.

La «neutralidad» que respecto de las opciones metafísicas debe aquí señalarse queda patente en el hecho de la abstención, sistemáticamente mantenida por Husserl con el uso de la ἐποχή, ante el problema de la trascendencia ontológica (la cuestión que se plantea en las discusiones sobre el valor de la transobjetualidad), salvo en el caso de las propias vivencias intencionales, las *cogitationes* integrantes del efectivo vivir de la conciencia. Lo inmanente al flujo de este vivir goza de una realidad indubitable y, por tanto, no puede ser un mero objeto, antes por el contrario, hay que tomarlo como lo real a lo que todo objeto, en cuanto objeto, es necesariamente relativo.

Lo inmanente en sentido fenomenológico es trascendente en acepción ontológica. Desde luego, esto no quiere decir que para Husserl carezca de trascendencia ontológica lo que no está provisto de la inmanencia fenomenológica. Y no es solo que Husserl no

utilice estas expresiones, sino que su sentido no está por él expresado de ninguna otra forma, como tampoco lo que se le opone de un modo contradictorio. Husserl no quiere decir que en realidad no exista lo no inmanente (fenomenológicamente hablando) a la conciencia, pero tampoco quiere decir que en realidad exista. Lo que quiere es no decir nada a este respecto: mantenerse en pura ἐποχή, en el efectivo ejercicio de la pura actitud fenomenológica. En ello estriba el sentido de su idealismo fenomenológico-trascendental, y es evidente que lo que *a priori* hace posible a *todo* fenómeno, con independencia, por lo mismo, de que le corresponda, o no le corresponda, algún ser ultrafenoménico, es una idea en la acepción de una efectiva y operativa *cogitatio* («idea» como polo activo, del cual es un contrapolo lo *ideatum*).

Para la teoría del objeto puro lo decisivo en su confrontación con la fenomenología husserliana es la deliberada indecisión que esta mantiene respecto a los *cogitata* que, sin mostrarse como meras ficciones, ni como absurdos o imposibilidades, tampoco son, sin embargo, efectivas *cogitationes*. En el idealismo fenomenológico-trascendental de Husserl hay, sin duda, un espacio para los objetos meramente objetuales: el lugar reservado en la esfera noemática a los objetos fingidos y a los imposibles o absurdos. Ninguno de estos objetos es transobjetual en el sentido en que son transobjetuales las vivencias intencionales. Aunque Husserl no emplea este lenguaje (forjado para la expresión de unos conceptos que en la teoría del objeto puro, aquí propuesta, implican un realismo metafísico), es indiscutible que en la fenomenología husserliana las vivencias intencionales se hallan provistas de efectiva existencia cuando están siendo ejercidas y, en cambio, carecen de ella cuando por obra de la reflexión se dan tan solo como *cogitata* (lo que entonces existe, en vez de ellas, son unas nuevas vivencias que efectúan la objetivación de las antes cumplidas). Y los objetos fingidos y los imposibles carecen de esa existencia que poseen las *cogitationes* cuando están ejerciéndose y que no tienen al comportarse en la conciencia como objeto de reflexión.

De esta suerte, cabría en principio afirmar que la teoría del objeto puro encuentra en la fenomenología husserliana, por un lado, ciertos casos de objetos exclusivamente objetuales y, por otro lado, el caso de esos objetos con valor transobjetual que son las *cogitationes* al estar siendo ejercidas. A ello pudiera oponerse el siguiente reparo: al ejercerse, las vivencias intencionales no están siendo ningún objeto, y cuando son objetos no están ya siendo ejercidas, por lo que no cabe atribuirles un valor transobjetual.

Efectivamente, para Husserl las vivencias intencionales no son —y, por ende, tampoco debe llamárselas— «fenómenos», entendiendo por ellos, de una manera propia y rigurosa, algo que se aparece o que se muestra, no los actos que hacen que se aparezca o se muestre. Dado el amplio significado que en Husserl tiene el término «fenómeno» y por el cual resulta equivalente de lo que aquí se designa con la palabra «objeto», la negación husserliana de que las vivencias intencionales sean fenómenos quiere decir lo mismo que ya se ha dicho al puntualizar que esas vivencias no son todavía ningún objeto al estar siendo ejercidas. Sin embargo, ello no es, en verdad, ningún reparo que se deba oponer a la afirmación de las vivencias intencionales como objetos dotados de valor transobjetual. Lo que con esta afirmación quiere expresarse no es el absurdo de que esas

vivencias estuvieran objetivadas cuando aún no lo están, pero tampoco es la tautología pura y simple en la que consistiría la negación de que sean transobjetuales cuando solo son objetuales. Entre esta tautología, por una parte, y aquel absurdo, por otra, hay algo que bien puede y debe sostenerse con plenitud de sentido: las vivencias intencionales que están siendo objeto de reflexión eran algo dotado de valor transobjetual en el momento en que estaban siendo ejercidas. Y ello basta para admitirlas, con perfecto derecho, en el repertorio de los objetos dotados de valor transobjetual si cuando estaban cumpliéndose eran término intencional de una conciencia distinta de aquella en que se ejercían.

El hecho de que para Husserl sea incorrecta la consideración de las vivencias intencionales en calidad de fenómenos demuestra bien claramente que el idealismo fenomenológico-trascendental no reduce el ser al objeto (o, mejor, el ser a su ser objeto). ¿Pero hay acaso alguna forma de idealismo que mantenga esa reducción? El berkeleyano *esse est percipi* se aplica solo al mundo material, al ser corpóreo sensorialmente percibido, de tal modo que los objetos de nuestra experiencia externa carecen de todo auténtico valor transobjetual, siendo, así, objetos puros; pero el ser de los espíritus, en cambio, es real o efectivo, un verdadero en-sí. Y en los demás idealismos siempre resulta incólume algún caso de ser, al cual se juzga absoluto, como inconcuso centro referencial (gnoseológico u ontológico, y a veces de los dos modos) de todo lo que es fenómeno.

En el pensamiento de Husserl ese absoluto centro de referencia, al que todo fenómeno está (en tanto que fenómeno) constitutivamente vinculado, es la subjetividad trascendental, el yo puro o trascendentalmente reducido, no el yo empírico inmerso en el mundo propio de la actividad natural y vitalmente comprometido con él. Ello permite entender, aunque no por completo, la negación husserliana de que el mundo vivido en la actitud natural tenga un sentido absoluto. No cabe duda de que si lo absoluto es el yo puro o la subjetividad trascendental, el mundo que en la actitud natural vivimos como un efectivo ser ha de quedar pensado, a la luz de la reflexión trascendental —que afecta también al yo en cuanto inmerso en el mundo— como total y esencialmente relativo a ese yo trascendental que lo objetiva. Esta cabal y esencial relatividad se entiende perfectamente como algo que atañe al mundo en cuanto objeto: no por su intrínseco ser, sino por su «ser constituido en objeto» merced a una subjetividad consciente en acto y precisamente para ella como lo que ejecuta el acto correspondiente.

En tanto que *cogitatum* de mis *cogitationes*, por decirlo con los mismos términos de Husserl (cf. *Cart. Med.*, en *Husserliana* I, §§ 14-16), el mundo es indudablemente relativo a mi propio yo puro, y carecería de sentido la pretensión de discutir esta verdad; pero el problema de fondo, la cuestión radicalmente metafísica, surge aquí precisamente en el momento en que nos preguntamos si la única forma lícita de considerar el mundo es la de verlo como un objeto o *cogitatum*. Evidentemente, esta pregunta no alcanzaría una respuesta si se dijera que todo cuanto pensamos es objeto de pensamiento, pues si bien esto es verdad, y hasta verdad enteramente tautológica, de ninguna manera es tautológico, ni tampoco verdadero en modo alguno, que lo pensado no pueda ser pensado de otra forma que en calidad de objeto del pensar. Además, «ser-objeto-de-pensamiento» no es cosa que convenga al mundo únicamente: también conviene —

asimismo, de un modo extrínseco— al yo puro o trascendental, sin que este pierda por ello su índole de absoluto, ni en su existencia, ni tampoco en su esencia, y sin que el único modo en el que lícitamente cabe considerarlo sea el que le conviene como objeto de la actividad del pensar.

Hay un cierto paralelismo, quizá no buscado por el propio Husserl, entre la afirmación kantiana de la existencia de cosas que nos son exteriores y la aclaración husserliana según la cual el pensamiento fenomenológico *no niega* que el mundo exista (véase el epílogo para la versión inglesa de *Ideen I*), quedando así perfectamente marcada la esencial diferencia de la fenomenología pura respecto del idealismo acosmístico de Berkeley. Este paralelismo, inconsciente o consciente, entre las tesis husserliana y kantiana sobre el mundo se refleja, de un modo muy sintomático, hasta en la propia terminología. Kant mantiene un realismo empírico, donde se admite la validez objetiva de los fenómenos, entre ellos los propios de la experiencia externa, negándoles, sin embargo, todo valor absoluto. En consecuencia, la realidad empírica —no absoluta, no trascendente— de los fenómenos en la doctrina gnoseológica de Kant es solo una validez transubjetiva o intersubjetiva, pero no transobjetual, por ser esencialmente relativa a nuestra propia manera de tener representaciones. Análogamente, también Husserl afirma de una manera bien clara la esencial relatividad del mundo (como realidad empírica) a la conciencia (como lo absoluto), y a esa empírica y relativa realidad, la única que al mundo puede convenirle en la concepción husserliana, es a lo que el propio Husserl denomina «realidad en sentido estricto» cuando sostiene que «una realidad en sentido estricto y (que fuese) absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo» (*Ideen I*, § 55).

Ese mismo texto podría suscribirlo Kant. Ahora bien, así como en la gnoseología aristotélica el objeto del conocimiento perceptivo es relativo a la subjetividad que lo aprehende, sin dejar de tener por ello un valor transobjetual, ¿no cabría que en el pensamiento husserliano la existencia del mundo y la relatividad de este a la conciencia fuesen también conciliables? Para responder afirmativamente a esta pregunta, siempre sería imprescindible el dejar bien puntualizado que la existencia pertenece al mundo considerado en sí mismo, mientras que su relatividad a la conciencia le conviene únicamente en cuanto objeto (incluso como objeto percibido y no solo pensado). Pero tal distinción no se presenta en Husserl. Y, por lo demás, no cabe tampoco hacerla manteniéndose a la vez en la actitud de la ἐποχή fenomenológica, la cual es precisamente un abstenerse de toda afirmación y negación —y hasta de toda duda— acerca del valor existencial de los objetos mundanos. El § 32 de *Ideen I* no deja lugar a equívocos respecto al significado de la suspensión de la actitud natural, como un *puro abstenerse* de los juicios existenciales que esta implica: «si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello *niego* "este mundo", como si yo fuese un sofista, ni dudo de su existencia, como si fuese un escéptico, sino que practico la ἐποχή fenomenológica, *que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo*».

Ni sofistica, ni escepticismo, sino pura fenomenología: tal es la actitud, no la doctrina, en la que no cabe decir nada del valor transobjetual de los objetos empíricos. En la pura actitud fenomenológica estos objetos solo pueden ser considerados puramente en tanto

que objetos. Mas de este modo no pueden prestar ningún servicio a la teoría del objeto puro. En su neutralidad o, digámoslo así, en su *status indifferentiae*, no hacen juego con los objetos exclusivamente objetuales: no pueden valer de fondo sobre el cual se destaque la figura de lo puramente objetual. Sin embargo, no se cierra con ello toda posibilidad de referencia al objeto irreal o puro, pues ya vimos que las ficciones y los objetos absurdos o imposibles tienen garantizado el derecho de residencia en la esfera noemática admitida por el idealismo husserliano, y su situación en esta esfera no es menos holgada o cómoda que la que les corresponde en el dilatado universo de la «teoría del objeto» de Meinong.

Pero, sobre todo, tampoco falta el elemento de contraste, en oposición al cual cabe hablar de meros objetos. La función de este contrapunto la desempeña en la fenomenología husserliana el absoluto ser de la conciencia. La conciencia no es para Husserl realidad, precisamente por ser realidad el mundo: realidad meramente empírica y, por lo mismo, relativa a la conciencia esencialmente, no en una forma extrínseca. Al contrapolo del mundo le conviene la índole absoluta que pertenece al ser en su acepción más rigurosa y propia. Empleando el lenguaje de la teoría del objeto puro, sería menester decir que es objeto dotado de valor transobjetual.

La abstención de toda referencia a la existencia (la ἐποχή como actitud esencialista en la que el objeto queda tratado precisamente en calidad de objeto) se aplica de una manera exclusiva a los fenómenos de carácter tempoespacial, a las «realidades» empíricas del mundo. La conciencia no es reductible a objeto-de-conciencia. Cabe, ciertamente, objetivarla; ella misma puede para sí misma ser objeto: de lo contrario, no nos sería posible hablar de ella, pues no la conoceríamos (es decir, tampoco nos conoceríamos a nosotros mismos). Pero incluso en su propio objetivarse es la conciencia de un absoluto ser, pues no se vierte u orienta a otro ser diferente, sino a sí misma en su incondicionada identidad. Por supuesto, ello no ha de entenderse como si se dijera —ya aquí se ha dicho cabalmente lo contrario— que las vivencias intencionales son fenómenos (habría que sobreentender: para sí mismas) en el mismo momento en que se las ejerce. En ese momento son conscientes de una manera inobjetiva o atemática, solo concomitante; pero luego, en la reflexión, quedan explícita y formalmente objetivadas y no por virtud de algo que no es una vivencia intencional, sino por una vivencia intencional distinta o nueva, o sea, por otro acto de conciencia que pertenece a la misma subjetividad.

Así, pues, en tanto que relativa exclusivamente a sí misma, es la conciencia un absoluto ser: de este modo la afirma Husserl como algo a lo que conviene una autosuficiencia existencial que se opone a la índole «contingente» de lo que no es conciencia. Lo trascendente (fenomenológicamente hablando, lo que no pertenece al río de la conciencia) es contingente: puede tal vez no existir, aun en el caso de estar dándose en sí mismo a la conciencia de una manera directa. Por el contrario, la conciencia es siempre absoluta: necesaria, por cuanto que no es posible que una vivencia intencional dada en sí misma en un modo directo tenga la posibilidad de no existir en el mismo momento en que está de ese modo dada. La conciencia puede ser dubitativa, pero ella es

indubitable; no se puede dudar de su existencia. Traducido al lenguaje de la teoría del objeto puro, ello quiere decir que la conciencia, según la concibe Husserl, es transobjetual no eventualmente, sino necesariamente. Lo eventual es su objetualidad (como término intencional de algún acto de reflexión y, por supuesto, nunca en la forma propia de la pura objetualidad, por ser esta absolutamente imposible para toda conciencia en acto).

El absoluto ser de la conciencia no es para Husserl cosa que se deduzca de algún postulado metafísico, sino algo que se comprueba, de un modo enteramente indubitable, por la vía intuitiva (cf. el ya citado § 55 de *Ideen I*). Ahora bien, la intuitividad o estricta mostrabilidad de la conciencia justamente en la forma de un absoluto ser es innegable si lo que por este absoluto ser se entiende es, dicho en términos negativos, la no-relatividad de la conciencia a ningún otro ser, de ningún tipo, según el modo en el que todo objeto, en cuanto objeto, está referido a ella. Para afirmarlo, basta hacer el experimento del fracaso en que acaba la pretensión de referir la conciencia a algo que no sea, a su vez, conciencia. El fracaso de semejante pretensión no puede por menos de ser vivido —y, de esta forma, intuido— como rigurosamente necesario. ¿Cabe entonces, precisamente por virtud del carácter absoluto de la conciencia, estar de acuerdo con Husserl cuando mantiene la tesis según la cual la conciencia *nulla «re» indiget ad existendum* (*Ideen I*, § 49)?

El empleo que hace Husserl de ese lenguaje manifiestamente cartesiano —y también, sin duda alguna, spinoziano con las modificaciones pertinentes— puede dar ocasión a que se interprete esa tesis de Husserl como una afirmación de la conciencia en calidad de sustancia y con atributos nada menos que divinos. Esto último, ciertamente innecesario para la concepción cartesiana de la sustancia, se impondría para el ser de la conciencia si esta fuese pensada como pudiendo existir sin el concurso de Dios (o, lo que es igual, si se la interpreta como la conciencia divina). No es esto lo que en Husserl acontece, al menos de un modo explícito. Y hay claros testimonios suficientes para poder comprobar que no es realmente la conciencia divina aquello de lo que Husserl habla cuando contrapone el ser de la conciencia absoluta a la contingente realidad del mundo con sus objetos empíricos de carácter tempoespacial. Así, por ejemplo, con ocasión de la «puesta entre paréntesis» de la trascendencia divina, afirma Husserl: «Lo que aquí nos importa, después de la pura y simple indicación de los diversos grupos de razones de la existencia de un Ser divino externo al mundo, es que este ser sería trascendente no solo al mundo, sino a la conciencia absoluta» (*Ideen I*, § 58). Evidentemente, si la conciencia absoluta fuese, por absoluta, la conciencia divina, no cabría que Dios la trascendiera, sin limitarse a trascender el mundo. O bien este otro ejemplo: «También lo que Dios es lo es Dios para mí por mi propia conciencia [...]. Como en el caso del *alter ego*, tampoco la eficacia de la conciencia significa aquí que yo invente y produzca esa trascendencia suprema» (*Formale und transzendentale Logik*, § 99). Por absoluta que mi conciencia pueda ser —mía en función de mi propio yo trascendental, no de mi yo empírico—, no es posible identificarla con un Dios que de un modo supremo la trasciende.

El segundo de estos dos textos encierra una comparación muy valiosa para medir el

alcance de la conciencia en su versión husserliana. La referencia que en ese texto se hace al *alter ego* presenta a este como trascendente también a mi conciencia, a pesar de ser ella lo que hace que lo que él es lo sea él para mí. Así pues, mi conciencia no es necesaria ni para el ser de Dios ni para el del *alter ego*, sino tan solo para su ser-objeto-para-mí. En los casos de Dios y del *alter ego* mi conciencia es necesaria *ad obiciendum*, pero no, en cambio, *ad essendum*. La distinción es evidente en Husserl, aunque no la establece en estos términos. También cabe expresarla como la diferencia entre la necesidad gnoseológica y la ontológica. Lo que no cabe, según parece, es extenderla, dentro del pensamiento de Husserl, hasta el caso del mundo como un objeto de carácter tempoespacial, a pesar de que Husserl no niega, como un sofista, su existencia, ni tampoco la pone en duda, como si fuese un escéptico.

La diferencia con Berkeley queda cifrada en el hecho de que Husserl *no niega* la existencia del mundo. Sin embargo, es cosa muy discutible que ello equivalga, en verdad, a la afirmación de que el mundo existe, si el existir se toma por algo más que la «*empirische Realität*» atribuida por Kant a los fenómenos en cuanto meros fenómenos. La transobjetualidad que a estos cabe reconocerles es exclusivamente la de su causa o fundamento, no, por tanto, un valor transobjetual que formalmente les conviniera a ellos mismos. Cualquier otra interpretación resultaría incompatible con la insistencia y el énfasis de las tesis de Husserl acerca de la esencial relatividad del mundo al yo puro y a su actividad intencional. «Al ser natural del mundo le antecede el ser del yo puro y sus *cogitationes*» (*Cart. Med.*, § 58). Podrían multiplicarse los ejemplos de esta declaración, pero lo más significativo no está en ellos, sino en la ausencia de las salvedades y reservas que Husserl formula, en cambio, de una manera explícita y terminante para el caso de Dios y para el del *alter ego*.

¿Y en qué sentido podría ser autosuficiente la conciencia absoluta (nada menos que para poder justificar el decir de ella: *nulla «re» indiget ad existendum*)? No tenemos ninguna clase de evidencia, ninguna inmediata captación (intuición) de que la conciencia sea realmente autosuficiente en el sentido ontológico de no depender de ningún ser. Lo intuible o en sí mostrable se limita en este punto, como ya arriba se ha explicado, a que la conciencia no tiene necesidad de que su objetivación la haga otro ser. Mas esta autosuficiencia objetual es perfectamente compatible con que el propio ser de la conciencia dependa absolutamente del ser propio de Dios. Por virtud de esta dependencia, la conciencia objetualmente absoluta es ontológicamente contingente, y ello quiere decir: 1) que la conciencia puede muy bien no ser, pero, por cierto, en un sentido absoluto, no en el meramente relativo, que consistiría en poder no ser cuando está siendo objeto para mí, ya que este estar-siendo-objeto es, sincrónicamente, un hallarse en función o actividad, imposible sin la existencia (*cogito, ergo sum*); 2) que la conciencia necesita de un ser que la haga ser —o, equivalentemente, que no es cierto que para existir no tenga necesidad de otro ser que no sea ella misma— como quiera que lo que es, pudiendo también no ser, no puede ser por sí, sino por otro.

En razón de su contingencia, nuestra misma conciencia puede también ser pensada como un objeto puramente objetual, no, claro está, como siéndolo en el instante mismo

en el cual la pensamos de este modo, sino justamente como siéndolo en algún otro momento que ahora es también objeto de la actividad de pensarlo. No es ingenuidad ni ligereza la «naturalidad» con que asumimos el no-haber-siempre-sido. Tal naturalidad solo merece un reproche justificado si pensamos que nuestra conciencia es absoluta en un sentido absoluto: como algo que, sobre ser en sí mismo y para sí mismo, es también por sí mismo y, consiguientemente, con la misma necesidad con que Dios es. (La posibilidad de existir siempre no está excluida de una manera necesaria para la índole de lo creado y en virtud de esta misma índole, pero es, en cambio, incompatible con la *absoluta* necesidad de existir siempre).

Sería desmesurado atribuir a la fenomenología husserliana la exclusión, por contradictorio, del pensamiento de la inexistencia de la propia conciencia. Para juzgar absurdo este pensamiento se habría forzosamente de acudir a la argumentación inmanentista, enunciándola de este modo: la inexistencia de la conciencia es impensable porque para pensarla es necesario que la conciencia exista. Lo que pudiera llamarse el «suicidio objetual de la conciencia» es, lógicamente hablando, un puro absurdo, pues solo sería posible como el *tollendo ponens* de algo idéntico, es decir, como negación de lo que al excluirse está afirmándose. La argumentación inmanentista puede resistir también, con todas las apariencias de un buen éxito, a la distinción entre un instante *a*, en el que aún la conciencia no existía, y un instante *b*, en el cual la conciencia, ya existente, pensase su inexistencia en el instante *a*. La réplica inmanentista estribaría en afirmar que la idea de *a* es contradictoria, porque este tendría que ser pensado como trascendente a la conciencia, siendo así que todo cuanto es pensado, de ese modo o de otro, es ya inmanente a la conciencia misma.

La buena «apariencia» lógica de semejante forma de razonar se debe al enmascaramiento de su error por una tautología fraudulenta o capciosa, que ya ha sido aquí denunciada en varias ocasiones y de diversas maneras. Expresémosla una vez más: lo pensado *es* pensado. El equívoco subrepticiamente operativo en una afirmación de tan inocua e incluso tautológica fachada se pone de manifiesto al distinguir entre el «es» constitutivo o esencial y el extrínseco o meramente denominativo. La argumentación del principio de la inmanencia juega equívocamente con estas dos acepciones, reduciendo, en definitiva, el ser al ser-objeto. Ahora bien, este paralogismo, que puede ser involuntario o inconsciente, no es atribuible con justicia al idealismo fenomenológico-trascendental. Por consiguiente, si la idea de la inexistencia de la propia conciencia (la del respectivo yo de cada caso) no es por Husserl analizada en ninguna de sus implicaciones gnoseológicas y ontológicas, ello no ha de entenderse como un eco del sofisma de la inmanencia, sino como un inmanentismo de otro género: el simplemente metódico, indisociable del pensamiento husserliano.

«No hay para mí ningún ser, ni ningún ser así o de otro modo, ya existente de hecho, ya posible, si no es *válido para mí*» (*Formale und transzendentale Logik*, § 95). ¡Naturalmente! Lo que no estimo como un verdadero ser no es estimado por mí como un ser verdadero. ¿Puede ello justificar el enclaustrarse en un pensamiento inmanentista, ni aun tomando este pensamiento en un sentido puramente metódico?

Influido, evidentemente, por el inmanentismo husserliano (pero encubriendo, con el buen ornato de una sagaz retórica, la flagrante tautología que comete su inspirador), afirma Ortega que la vida humana es la «realidad radical», entendiendo por esta «no la única, ni siquiera la más importante y ciertamente no la más sublime, sino, lisa y llanamente, aquella realidad primaria y primordial en que todas las demás, si han de sernos realidades, tienen que aparecer» (*Obras completas*, VII [1961], p. 141). Tratemos de eludir, si ello es posible, la seducción filosófico-literaria del estilo orteguiano y consideremos el motivo por el que Ortega dice que las realidades que no son nuestra vida han de aparecérsenos en ella: «si han de sernos realidades». Es decir, tienen que aparecer en nuestra vida porque de lo contrario, por muy reales que sean, no lo pueden ser-para-nosotros. O lo que es igual: mientras no se nos aparezcan, no se nos están apareciendo en tanto que realidades. Mas esto no constituye ninguna demostración de que en alguna forma tengan en nuestra propia vida su raíz. El ser-para-nosotros-realidades no es algo real en ellas, sino solo en nosotros. Entenderlo de otra manera sería ya un inmanentismo doctrinal, no de carácter puramente metódico. Sin embargo, no parece que una tautología sea bastante razón para justificar el método inmanentista aplicado por Husserl. Bien es verdad que la tautología de que se trata es ambigua y capciosa y que el inmanentismo por ella favorecido no llega a ser doctrinal.

Ello no obstante, hay en el propio Husserl otro factor enteramente explicativo, y en rigor el más decisivo, de su método inmanentista: la absoluta indubitabilidad de la conciencia, frente a la posible índole ilusoria de todo objeto que no sea ella misma. Husserl llama absoluta a la conciencia en virtud, justamente, de la absoluta o plena seguridad con que ella misma se ve, o sea, por un motivo gnoseológico, no en virtud de una razón ontológica. Así lo confirma el hecho de que lo contingente contrapuesto por Husserl a la conciencia absoluta no es algo que efectivamente esté existiendo, a pesar de que su existir no es incondicionalmente necesario, sino aquello de cuya existencia no tenemos una plena seguridad. Mas como quiera que la conciencia no está sola, pues todo *cogito* lo es de un *cogitatum*, su plena seguridad lo es también del objeto no en sí mismo, no en el ser que pudiera convenirle independientemente de la conciencia, sino solamente en función de ella, en tanto que objeto suyo y nada más. Para que la conciencia tenga de su objeto una seguridad plena o absoluta, ha de tomarlo de una manera relativa: lo ha de poner en relación con ella misma (auto-referencia mediata).

En el pensamiento de Husserl el «saber absoluto» es un saber cuyo objeto lo constituye lo incondicionadamente indubitable: la conciencia misma y sus objetos en tanto que objetos suyos. El tema de este saber no lo es «lo Necesario en sí y por sí», sino «lo seguro para mí». El inmanentismo y relativismo metódicos de Husserl tienen su origen en un *intuicionismo gnoseológico*, donde el temor al error prevalece sobre el deseo de encontrar la verdad en la arriesgada búsqueda del ser. Permaneciendo en esta actitud desconfiada y encerrándose, de este modo, en una aséptica zona de seguridad, cabe, sin duda, considerar los objetos puramente en tanto que objetos, mas no el hacer propiamente una teoría del objeto puro, basada en la metafísica realista y, a su vez, contrapunto de ella. Entendida de esta manera, la teoría del objeto puro está por principio

abierta a unos valores transobjetuales irreductibles a los que son propios de la conciencia pura o absoluta. Solamente en función de esos valores transobjetuales —cuya afirmación puede implicar eventualmente un riesgo— tienen sentido para la teoría del objeto puro sus objetos puramente objetuales.

§ 4. La versión «acosmística» del idealismo en Berkeley

Si por su esencial vinculación a la metafísica realista la teoría del objeto puro es radicalmente inconciliable —en su conjunto, globalmente tomada— con el giro trascendental del idealismo, tanto el kantiano como el husserliano, por otras razones hay que considerarla incompatible con las demás formas de idealismo, a las cuales conviene como nota común la negación del valor transobjetual de todo cuanto no es subjetual.

Llamo «subjetual» al polo activo de la vida consciente, entendiendo a su vez por él, en la acepción más amplia, la conciencia, el sujeto de ella y las otras determinaciones efectivas —accidentes de este sujeto— que cumplen un cometido en la correspondiente actividad; no todo ello para cada uno de los casos en los que se puede hablar de un idealismo, ya que el sujeto de la conciencia está negado —y, por ende, también sus accidentes como tales— en los reduccionismos actualistas para los cuales el ser es actividad en ejercicio (aquí, actividad consciente). En la teoría del objeto puro vinculada a la metafísica realista lo subjetual —el polo activo del vivir consciente— es ante todo el sujeto de la actividad denominada conciencia (*actiones sunt suppositorum*) y, seguidamente, en función de él, la conciencia como actividad que él ejecuta y los accidentes que intervienen en su efectivo ejercicio.

El único modo válido de no hipostasiar a la conciencia es admitir una hipóstasis, un *suppositum* o *subjectum* —en el sentido ontológico— que, no siendo conciencia, la posee, sin embargo, como aptitud radical. Tal aptitud le pertenece por esencia, vale decir, el tenerla le es esencial, pero el tenerla precisamente como aptitud, no el estar *in actu* ejerciéndola. De esta suerte, la correspondiente actividad es en él un cierto accidente, sin que ello quiera decir, en modo alguno, que le sea accidental en la acepción de lo que solo tiene un valor secundario o muy escaso (accidental en el sentido axiológico, mientras que aquí se considera a la conciencia, a la actividad consciente, como accidental en el sentido ontológico).

No es necesaria la confrontación de la teoría del objeto puro con cada uno de los idealismos para los que únicamente lo subjetual está dotado de un valor transobjetual. Lo decisivo es precisamente hacerse cargo de que la nota común a los diversos idealismos en cuestión no la comparte con ellos la teoría del objeto puro. Para esta, no todo lo que no es subjetual es un objeto puramente objetual, y en ello estriba lo que más importa en su esencial diferencia respecto de esas concepciones idealistas. Con todo, puede ser útil, desde el punto de vista de la oposición de la teoría del objeto puro al principio de la inmanencia, la especial consideración de algunos casos de pensamiento idealista distinto del kantiano y del fenomenológico-trascendental de Husserl. En primer lugar, el caso del

idealismo acosmístico de Berkeley.

Formulado en los términos de la teoría del objeto puro, el idealismo de Berkeley es la tesis según la cual todos los cuerpos y lo que a ellos en cuanto tales pertenece son objetos puramente objetuales, de tal suerte que únicamente los espíritus y lo que como propio de ellos les concierne son objetos reales o, equivalentemente, se encuentran en posesión de un valor transobjetual. El acosmismo de Berkeley no consiste en la negación del mundo (material) como apariencia, sino en afirmarlo como una apariencia pura, cuyo *esse* es, por tanto, un mero *percipi*. Habitualmente, y por iniciativa, al parecer, de Kant, se contrapone al fenómeno la cosa en sí, por un lado, y, por otro, la mera apariencia, lo cual tendría entre otras ventajas la de hacer posible distinguir, por lo que se refiere a la existencia de cosas en el espacio y que nos son exteriores, entre el idealismo de Kant y el de Berkeley. Mientras que, según Kant, esos objetos son para Berkeley meras apariencias, para el propio Kant son fenómenos. La diferencia entre la pura apariencia (*Schein*) y el fenómeno (*Erscheinung*) la presupone la cosa en sí. El fenómeno tiene en esta su fundamento y, por el contrario, la mera apariencia está desprovista de él.

En principio, cabría pensar que, al confrontarse con Berkeley, la teoría del objeto puro queda, merced a Kant, enriquecida por virtud de la distinción de la mera apariencia y el fenómeno. Entre los objetos exclusivamente objetuales y que son, a la vez, de carácter empírico (sensible), los habría de dos tipos: los fenómenos, tras los cuales estarían cosas en sí como fundamentos de valor transobjetual, y los meramente aparienciales o por completo carentes de todo fundamento de esta índole. Se trataría, *mutatis mutandis*, de algo así como una versión kantiana de la diferencia entre los entes de razón *cum fundamento in re* y *sine fundamento in re*. La comparación resulta muy provechosa por cuanto lleva a ver, si se analizan sus implicaciones, que lo que habría de cambiarse no se puede considerar como irrelevante o accesorio. La diferencia entre los dos tipos de ente de razón presupone el conocimiento de la cosa (*res*) que sirve de fundamento (en los entes de razón *cum fundamento in re*), pero las cosas en sí, apoyo de los fenómenos y que de ningún modo hacen de base en el caso de las meras apariencias, son, tal como Kant las piensa, incognoscibles, de donde resulta que los «objetos fenoménicos» no manifiestan el ser transobjetual en medida mayor o en mejor modo que los meramente aparienciales.

Admiración y elogio se merece, sin duda, Kant por su portentosa habilidad e increíble destreza en hacerse pasar por lo que no es: un realista, frente a un Berkeley idealista. En lo que atañe a los objetos materiales, el idealismo de Berkeley está fuera de discusión; pero, por ser el realismo no solo la afirmación de la existencia de cosas independientes de nuestro conocimiento, sino la afirmación también de la existencia de un conocimiento nuestro de esas cosas, se ha de decir que Kant, en vez de ser más realista que Berkeley, lo es menos, por superarle en el inmanentismo, ya que sostiene que exclusivamente conocemos fenómenos, o sea, que no conocemos ningún auténtico ser. El inmanentismo de Berkeley se limita a los objetos materiales: solo de ellos afirma que su *esse* es un *percipi* (cf. *Principles*, §§ 22-23; *Three Dialogues*, I).

Es sumamente extraño que Kant olvide o menosprecie —no digamos que desconozca

— la distinción, inequívocamente señalada por Berkeley, entre las percepciones efectivas o reales y las simplemente imaginarias. A su modo, esta distinción anticipa y preludia la establecida por Kant entre los fenómenos y las meras apariencias. En oposición a lo que ocurre en toda percepción imaginaria, hija solo de nuestra fantasía, las percepciones efectivas o reales tienen una causa externa a nuestro espíritu: Dios. Aunque están desprovistas de valor trascendente, porque el ser de lo que en ellas se presenta es solo un ser-percibido, no carecen, en cambio, de todo fundamento o base real, antes bien, surgen en nuestro espíritu por obra de una causa externa a él y que las dota de unas conexiones fijas y sistemáticas, inexistentes en las percepciones de carácter imaginario.

De ningún modo Berkeley da pie a que Kant le atribuya (al comienzo de la «refutación del idealismo») la opinión de que las cosas en el espacio son puras imaginaciones (*blosse Einbildungen*). Esas cosas en el espacio, tal como se nos dan regularmente, sometidas a un orden y con una fuerza y vivacidad que no se encuentran en nuestras imágenes oníricas ni en ninguna de las puramente imaginarias, son para Berkeley objetos de percepciones efectivas, reales, cuyo enlace con una causa externa a nuestro espíritu no es inferior al asignado por Kant a los fenómenos. Es verdad que las «cosas en el espacio» pueden también ser objeto de imágenes ilusorias, pero esta observación no habría que hacerla a propósito únicamente de Berkeley, sino asimismo de Kant; y, por otra parte, no se debe pasar por alto la constancia y regularidad, tanto de las percepciones efectivas según las entiende Berkeley, cuanto de los fenómenos según Kant los concibe. Y en lo concerniente a la «efectividad» o «realidad» de las percepciones basadas, tal como afirma Berkeley, en una causa exterior, no cabe duda de que es esencialmente similar a lo que Kant designa con el nombre de «realidad empírica» en el sentido de lo que está dado en la experiencia y no tan solo en la imaginación.

La superior vivacidad y fuerza de las percepciones reales frente a las imaginarias o ilusorias es un «criterio» muy típico del empirismo inglés, y evidentemente psicologístico y muy poco acertado, porque no siempre las obras de la fantasía son apagadas y débiles: en las alucinaciones y en los sueños alcanzan a veces una delirante intensidad, sin que por ello pasen a ser objetos verdaderamente transobjetuales. Ni el apagamiento o debilidad en el modo de darse a la conciencia es tampoco una nota distintiva que permita reconocer, de una manera infalible, a los objetos puramente objetuales. Ahora bien, la diferencia entre las percepciones efectivas y las imaginarias —es decir, entre las que Dios produce en nosotros y las que nosotros mismos producimos— no impide, sea cualquiera el criterio que para distinguirlas se establezca, la coincidencia de ambas clases de percepción en referirse a objetos que carecen de valor transobjetual: ni más ni menos que lo que en Kant ocurre a los fenómenos y a las puras y simples apariencias, no obstante la irreductible oposición entre estas y aquellas.

Por tanto, en lo relativo a este punto, la diferencia señalada por Berkeley entre percepciones reales y percepciones imaginarias no constituye ninguna especial aportación a la teoría del objeto puro, ni tampoco esta teoría se enriquece con la discusión y el análisis del sentido y la relevancia que esa misma distinción pueda tener. Sin embargo, el realismo parcial de Berkeley —un realismo de carácter metafísico, no el simplemente

«empírico» de los fenómenos kantianamente interpretados y de las percepciones reales de la gnoseología berkeleyana— se hace patente, por un lado, en la afirmación del ser espiritual, tanto el del propio de Dios como el del peculiar del ser humano, y, por otro lado, en la negación del ser corpóreo. Para la teoría del objeto puro ambas cosas, la afirmación y la negación que se articulan en el parcial realismo metafísico de Berkeley —no parcial como metafísico, sino como realismo—, tienen indudablemente un interés.

La transcripción de ese parcial realismo metafísico al lenguaje de la teoría del objeto puro da un resultado que puede sintetizarse de este modo: *a)* únicamente lo espiritual puede tener un valor transobjetual; *b)* por tanto, todo lo material es objeto puramente objetual.

En la primera de estas dos proposiciones no se dice que todo cuanto pensamos como espíritu debamos también pensarlo como algo provisto de valor transobjetual (tal como de Dios debe pensarse si se admite la lógica del argumento anselmiano en favor del ser extramental del *maximum cogitabile*). Así, por ejemplo, lo que se concibe en calidad de un espíritu humano puede ser un objeto exclusivamente objetual, y no solo en virtud de que así lo pensemos, sino en razón de que en verdad no exista. Todo ello, aunque no está dicho en esta forma ni desarrollado de este modo, se halla implícito en Berkeley por cuanto su inmanentismo se limita a los objetos materiales, que son los sensorialmente perceptibles.

Y, a su vez, la segunda proposición, la que mantiene que todo objeto material es objeto puramente objetual, no significa que solo lo material pueda ser un objeto de esta índole, sino que es imposible que lo material tenga otro ser que su pura objetualidad de carácter sensible (ya empírico, ya fantástico). Y a la vista de las dos proposiciones cuyo sentido acaba de fijarse llegamos a la siguiente conclusión: el correlato subjetual de todo objeto es para Berkeley, aun en el caso del hombre, un puro espíritu. El parcial realismo metafísico —igualmente, un inmanentismo parcial— del pensamiento de Berkeley es una afirmación de la realidad del espíritu, y a la vez una negación de la materia, en el polo subjetual de los actos conscientes, los humanos también. Por otra parte, el realismo enteramente metafísico, aunque parcial en tanto que realismo de esta interpretación del polo subjetual de la conciencia, se reafirma en la concepción sustancialista del espíritu humano. La crítica berkeleyana a la sustancia se aplica solamente a la materia. En el sistema al que esta crítica pertenece no cabe que la sustancia material sea otra cosa que un puro objeto de experiencia o de fantasía, ni que el correlato subjetual de todo objeto difiera de un puro espíritu con el rango de una sustancia. Las manifestaciones todas de la conciencia son en el hombre, según Berkeley las concibe, operaciones que lleva a cabo un espíritu, al que afectan como accidentes y que, lejos de reducirse al conjunto de todas ellas, permanece a través de sus diversas manifestaciones como unidad substante y radicalmente indivisa.

La otra exigencia del realismo metafísico —la posesión humana de una cierta noticia de lo afirmado como independiente de su «ser-conocido»— queda también cumplida en la doctrina de Berkeley sobre el espíritu humano al admitirse en ella una aprehensión directa, a la cual llama «noción», de nuestro propio espíritu y, en unidad con él, de sus

propias operaciones (*Principles*, § 27). Esta directa aprehensión que de sí mismo tiene el espíritu humano es la objetivación de algo dotado de valor transobjetual, con lo que ya se cuenta con una de las condiciones necesarias para la teoría del objeto puro (condición imposible de cumplir en el absoluto y puro fenomenismo del pensamiento de Kant). Y a ello debe añadirse el conocimiento (solamente analógico, pero efectivo) que, basándose en la auto-aprehensión de nuestro espíritu, atribuye Berkeley al hombre acerca de otros espíritus humanos y hasta del espíritu divino.

La imposibilidad de concordar la teoría del objeto puro con el pensamiento de Berkeley se debe al inmanentismo —solo parcial, pero inmanentismo genuino— de la concepción berkeleyana de la materia. La reducción de todo lo material a puro objeto de experiencia o de fantasía impide que se atribuya al polo subjetual de la conciencia el carácter de una sustancia que no es solamente espíritu, sino espíritu y cuerpo. La negación de la materia por Berkeley excluye de la realidad ontológica (no de la meramente «empírica») del mundo externo todo ser sustancial de índole material, pero también lo elimina de la realidad ontológica de la subjetividad aptitudinalmente consciente. Nuestro cuerpo no tiene así nada que ver con el modo en que nuestro espíritu ejerce la actividad consciente que le es propia. Mas de esta forma no cabe que la pura objetualidad de carácter sensible tenga, en cuanto sensible, un correlato real de índole material (por principio, también sensible) en el sujeto que la constituye en su darse ante la conciencia. La teoría del objeto puro vinculada al realismo metafísico no es compatible con la negación del correlato subjetual-material de los objetos irreales de carácter sensible; y no cabe en modo alguno concordarla con esa negación, porque en su forma de concebir al ser humano el realismo metafísico sostiene la realidad ontológica de la mediación de nuestro cuerpo en el origen, inmediato o mediato, de cualquier objetivación que efectuemos.

Para la elaboración de la teoría del objeto puro, la confrontación con el inmanentismo parcial —y parcial realismo metafísico— del pensamiento de Berkeley tiene su principal utilidad en el planteamiento del problema de la mediación del cuerpo en la génesis de nuestra específica conciencia de los objetos puramente objetuales. El análisis de esta mediación no es necesario ahora.

§ 5. La inmanencia del objeto a lo Absoluto, en Fichte, Schelling y Hegel

En el idealismo postkantiano la negación de la cosa en sí es la afirmación de una subjetividad absoluta —cualquiera que sea la denominación que se le asigne— a la cual todo lo demás queda inmanente, no solo en tanto que objeto, sino en razón también de su propia génesis real (por supuesto, en los casos en que es posible esta génesis). La cosa en sí desechada por el idealismo postkantiano se convierte, de esta manera, en el arquetipo de lo que dentro de este modo de pensar se ha de tener por absurdo, y así Fichte dirá que es «la más plena retorsión de la razón» (*die völligste Verdrehung der Vernunft*). Aunque la declaraba incognoscible, Kant la juzgaba pensable, pero el principio

de la inmanencia hace de ella un absurdo: la plena contradicción de la razón al juzgar trascendente lo que por fuerza le ha de ser inmanente como objeto de ella.

Sin embargo, en tanto que solidaria de la tesis de una subjetividad absoluta, a la que todo lo demás es inmanente, la negación que de la cosa en sí se lleva a cabo en el idealismo posterior a Kant no puede considerarse como negación de todo en-sí, ni tampoco de la posibilidad de conocerlo. La exclusión de esta posibilidad es obra precisamente de la misma doctrina que admite la cosa en sí tanto fuera como dentro del sujeto, calificándola de incognoscible en ambos casos. En suma: mientras que Kant afirma la cosa en sí (extra e intra-subjetual), negando que la podamos conocer, los idealistas postkantianos niegan la cosa en sí extrasubjetual, afirmando un en-sí subjetual que se aprehende a sí mismo. (La atribución de un carácter subjetual a este en-sí puede parecer incompatible con ciertos modos de hablar en los cuales los idealistas postkantianos ponen a lo Absoluto por encima de toda distinción de sujeto y objeto; pero lo que así tratan de expresar es que lo Absoluto no puede estar condicionado por la limitación que en los sujetos relativos determina el objeto, y ello no significa que lo Absoluto no sea subjetual en la acepción de activamente consciente de sí mismo y de lo otro que él).

Como en Berkeley, también en Fichte, Schelling y Hegel hay una negación —formulada, naturalmente, en su propio lenguaje— del valor transobjetual de todo cuanto no es subjetual. Y también como en Berkeley, esta negación se traduce en la afirmación de la realidad del espíritu. Para Fichte, el espíritu no puede ser concebido como determinable por algo que no es espíritu (tal determinación haría de la libertad un imposible). Según Hegel, lo exterior al espíritu agota su sentido en la necesidad que este tiene de pensarlo para reducirlo a su propia intimidad, vale decir, a la interioridad que el propio espíritu es. En Schelling, la proximidad al pensamiento de Spinoza (con la teoría de un Absoluto consistente en una sustancia neutra, que subyace al pensamiento y la extensión) se ve compensada por la idea de la Naturaleza como inconsciente espíritu en devenir (*unbewusster werdende Geist*).

Por otra parte, y coincidiendo en cierto modo con una tesis de Berkeley —la del conocimiento «nocional» del espíritu por sí mismo—, Fichte, Schelling y Hegel afirman la autopresencia del espíritu según la forma de la intuición intelectual, aunque desde luego en un contexto y con unas características que no cabe igualar a las del filósofo inglés. En Fichte, la intuición intelectual, por la que el yo se capta directamente a sí mismo como actividad pura, es, por su carácter intuitivo, irreductible a toda abstracción conceptual, sin dejar, sin embargo, de ser intelectual por virtud de su índole de actividad pensante y no sensorialmente perceptiva. Así pues, la intuición intelectual se lleva a cabo, según la interpreta Fichte, bajo la forma de una absoluta unión del pensar y del intuir (*absolute Vereinigung der Anschauung und des Denkens*, cf. *Werke*, Ausg. F. Medicus, IV, p. 48). Ello equivale a decir que en el pensamiento de Fichte solo posee un auténtico valor transobjetual lo que se objetiva a sí mismo de una manera absoluta; de lo cual se desprende que, en función de un intuir así entendido, serían meros objetos —puras irrealidades— todos los actos captados en la intuición sensible, además de lo imaginario y

de lo absurdo.

Y a una conclusión esencialmente idéntica debe llegarse si se tienen presentes las concepciones schellingiana y hegeliana de la intuición intelectual. Para Schelling, mientras que la intuición sensible es diferente de su objeto y tampoco se identifica con su mismo sujeto, la intuición intelectual es, por el contrario, la auto-presencia del sujeto en su propia auto-producción. En ella, el intuir, lo intuido y el intuyente son una sola y misma realidad: la única realidad, en la acepción más exigente de este término, dado que para Schelling la intuición intelectual «nos convence de que algo existe, en el sentido propio de esta voz, mientras que todo aquello a lo que ordinariamente atribuimos el existir no es más que pura apariencia» (cf. la octava de las *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*). Finalmente, Hegel también distingue, como Schelling y Fichte, entre la intuición sensible o empírica y la intuición intelectual o trascendental. Solo en esta se da ante la conciencia la identidad de lo subjetivo y lo objetivo: «Por el hecho de que la intuición se hace trascendental aparece en la conciencia la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, los cuales en la intuición empírica están separados» (*Sämtliche Werke*, Jubiläumsausg., I, pp. 67 ss.) y esa identidad —la «identidad absoluta del pensar y del ser»— es «la única verdadera realidad» (I, p. 295).

Las grandes síntesis del idealismo postkantiano, dirigidas a una visión excesivamente macroscópica, omiten el tratamiento de cuestiones tan particulares y concretas como la del *ser* atribuible a la intuición empírica. Este «modesto» problema no se confunde con el del valor de lo sensorialmente aprehendido. Se halla fuera de duda que para Fichte, Schelling y Hegel ningún dato de la intuición empírica merece ser tenido por real en la acepción más fuerte de este término, de tal modo, por tanto, que es exclusivamente apariencial. Pero el problema del ser de la intuición empírica no se refiere al objeto de esa intuición, sino a la intuición de ese objeto. Para el realismo metafísico (ontológico y gnoseológico) inspirado en el pensamiento de Aristóteles, toda percepción, también la errónea, es, en tanto que acto, una realidad efectiva. Meramente aparente lo es tan solo su objeto en cuanto erróneamente percibido, no el percibirlo en tanto que actividad llevada a cabo por un sujeto real.

Dentro del cuadro de las categorías de Aristóteles (cuyo sentido no se reduce al de algo lógico, sino que posee un significado primordialmente ontológico), toda intuición sensible tiene una realidad, indudablemente diferente de la propia de las sustancias por ser la realidad de un accidente, en concreto el de una cualidad (γένος ποιότητος), no el de una acción *sensu stricto*, pese a ser una operación, porque se trata de una actividad que no determina en su objeto ningún cambio efectivo, en oposición a lo que ocurre en la acción propiamente dicha (el ποιεῖν), a la cual corresponde una pasión (πάσχειν) o recepción real de un cierto efecto en su término. Lo mismo que cualquier otra actividad de una facultad cognoscitiva, toda intuición sensible es real como actividad sin efecto real en algo externo a su propio sujeto. Así lo exige precisamente el realismo, ya que de lo contrario no nos sería posible conocer ningún ser según su propia entidad, sino como ya modificado por nuestra misma operación de conocerlo.

Si no ha de tomarse al pie de la letra la tesis idealista según la cual la única realidad

verdadera (*die einzige wahre Realität*: Hegel, pero también en Fichte y en Schelling hay giros rigurosamente equivalentes) es la aprehendida, como absoluta identidad de sujeto y objeto, en la intuición intelectual, entonces habrá de determinarse hasta qué punto y de qué modo es real lo que no consiste en esa absoluta identidad. Para el caso en que la intuición sensible se encuentra, lo que habría de determinarse es el grado y la forma de la realidad atribuible a una operación que, según estos idealistas postkantianos, no es autoproductiva. Lógicamente, ello obligaría a determinar también el grado y la forma de la realidad atribuible al factor concurrente con el yo en la producción de la intuición empírica, no en la génesis de lo sensorialmente aprehendido en ella. La negación de ese factor concurrente obligaría a afirmarlo como objeto fingido por el yo y carente, en virtud de ello, de toda capacidad real de producción, incluso la imprescindible para un factor concurrente al que solo se le asignara un cometido exclusivamente instrumental.

Una de dos: o bien las limitaciones que a sí mismo se pone lo Absoluto son únicamente objetuales, y entonces se ha de pensar que la Realidad absoluta se encuentra condicionada por lo mismo que en calidad de exclusivamente objetual le es necesariamente relativo, o bien esas limitaciones son efectivas fronteras, y entonces se ha de admitir que la Realidad absoluta no es absoluta realmente, ni siquiera en el caso de que ella misma fuese productiva de sus propias limitaciones, pues lo Absoluto no puede estar realmente limitado, ni por ningún otro ser, ni por él mismo. Y tampoco es posible que unos límites pura y simplemente objetuales condicionen realmente a lo Absoluto: no cabe que lo irreal condicione realmente a lo real. Sí es, en cambio, posible el efectivo condicionamiento de algún ser inteligente y relativo (por tanto, relativamente inteligente) por una connatural necesidad de pensar lo irreal, pero ni ese ni ningún otro condicionamiento pueden ser tolerados por la realidad de lo Absoluto.

Así, cuando Fichte trata de explicar que el no-yo puede ser un límite para el yo que lo pone, se acoge a la diferencia entre realidad y representación. Lo que el yo pone no es la realidad del no-yo (como Dios pone el ser de lo creado en calidad de un efectivo ser), sino la representación del no-yo como realidad; y, a su vez, no es un no-yo real, sino tan solo una representación, lo que limita al yo. Ahora bien, es imposible tomar por limitación efectiva lo que no se debe a algo real, sino a la representación correspondiente. Lo que de un modo lógico se ha de decir de una limitación así surgida es que no pasa de ser, pura y simplemente, una limitación representada. Y, por otra parte, ¿qué grado y modalidad de realidad se deberá atribuir —si se la admite, en efecto, como tal realidad— no al contenido de esa representación, sino a la actividad que lo objetiva?

La pregunta se mueve en la misma línea que la anteriormente formulada para la actividad en que consiste el intuir empírico, y no obtiene tampoco una respuesta clara en la doctrina del idealismo postkantiano. En Fichte, Schelling y Hegel lo inequívocamente transobjetual es lo Absoluto, no el hombre, ni las actividades en las que este ejerce su radical aptitud para la vida propia de la conciencia y entre las cuales se encuentra un representar y un intuir que, por pertenecer a un ser finito, se distinguen realmente de su sujeto, además de no identificarse con su objeto. En el idealismo postkantiano lo Absoluto en lo cual estriba lo rigurosa y plenamente transobjetual es, en suma, el Dios

del panteísmo o algo que ciertamente se asemeja a este Dios mucho más que a la realidad del ser humano.

En este sentido resultan perfectamente sintomáticos los esfuerzos de los tres grandes idealistas alemanes por trascender, y simultáneamente, mantener, la peculiar finitud de nuestra propia conciencia. Por ejemplo, ante la versión hegeliana de la prueba ontológica de la existencia de Dios, cabe formular esta pregunta: ¿es el hombre quien piensa en Dios, o más bien es el propio Dios quien en el hombre esta pensándose a sí mismo? ¿Cómo podría la subjetividad humana, al elevarse hasta el supremo Concepto, desbordarse a sí misma sin salir de su propia finitud? El pensamiento de Hegel acerca de esta cuestión (cf. *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Ausg. Lasson, pp. 172 ss.) es tan sugerente como ambiguo.

La esencial inmanencia respecto de lo Absoluto, atribuida por los idealistas postkantianos a todo objeto posible y de tal manera que ninguno, con la excepción de lo Absoluto únicamente, posea un valor transobjetual claro y auténtico, no es admisible en calidad de fundamento, ni por ningún otro título, en la teoría del objeto puro aquí propuesta. Según esta teoría lo concibe, lo exclusivamente objetual puede resultar constituido, como término intencional de algún acto consciente, por nuestra propia subjetividad y comportándose esta como verdadera causa activa que por sí misma ejecuta la correspondiente función objetivadora. La dependencia que respecto de Dios queda afirmada con el pensamiento «creacionista» es cosa bien diferente de la inmanencia exigida por el panteísmo.

No cabe llamar «creado», en la radical acepción con la que este término se usa en el pensamiento creacionista, a lo que no cuente, en verdad, como un efectivo ser y, por lo mismo, con un valor transobjetual indubitable. Los «momentos» de lo Absoluto —sus situaciones, determinaciones y fenómenos— no tienen ese valor, y entre tales momentos ha de contarse la subjetividad humana según el panteísmo la interpreta. (Bien pudiera decirse que el panteísmo de los idealistas postkantianos está pensado primordialmente en función del problema del nexo de la conciencia humana con la realidad de lo Absoluto. La concepción inmanentista de este nexo en el pensamiento idealista impide reconocerle al ser humano la posesión del rango de un genuino «en sí», pero ello es, en definitiva, lo mismo que negarle a Dios el atributo de un genuino poder de creación de la realidad del ser humano, por lo que no es de extrañar que ese panteísmo —como denuncia Feuerbach, aunque no de la forma en que él lo explica— sea resolutivamente un ateísmo).

La constitución de la subjetividad humana o, mejor, de una pluralidad de subjetividades de esta índole, en el seno de lo Absoluto, nunca queda explicada satisfactoriamente por el panteísmo idealista. A propósito de ella debe decirse lo mismo que atinadamente observa J. Maréchal respecto de la inmanencia del objeto al sujeto en la evolución de lo Absoluto afirmada en el idealismo panteísta: «El grandioso edificio que expresa en los idealistas postkantianos la evolución inmanente de lo Absoluto no deja de ser una fisura mal disimulada, que recuerda de manera extraña el hiato producido por la cosa en sí en el idealismo kantiano. Se quiere decretar la interioridad absoluta del objeto

al sujeto y, a pesar de todo, el nacimiento de una diversidad material en el seno de la indeterminación pura, y el nacimiento de esta diversidad en vez de aquella otra, siguen siendo motivo de asombro para el espíritu que no descubre ninguna razón *directa* de semejantes epigénesis» (*Le point de départ de la métaphysique*, IV, P. II, ch. 3, § 1). La absoluta interioridad del objeto al sujeto, que «se quiere decretar» (no se ve para ello otro motivo que el deseo de mantener a salvo la coherencia del sistema idealista), es evidentemente una interioridad al sujeto absoluto, pero de modo tal que este no quede forzado a compartir su índole de absoluto con lo que surge necesariamente en su propia interioridad.

La imposibilidad de descubrir una razón directamente justificativa del surgimiento de unos determinados contenidos en el seno de lo Absoluto es tan cierta como la necesidad, también para el idealismo panteísta, de que en la interioridad de lo Absoluto sobrevengan esos determinados contenidos sin que la necesidad con que aparecen justifique el tenerlos por un verdadero «en sí». Lo Absoluto es celoso, en el idealismo panteísta, de todo en-sí diferente de él, y aunque está forzado a hacer surgir unos determinados contenidos no identificables con su ser, los reduce a simples «momentos» —manifestaciones parciales y puramente fenoménicas— de su incondicionada realidad. Si esto se toma estrictamente *ad pedem litterae*, la hipertrofia del ámbito de los objetos exclusivamente objetuales solo puede tener un límite en la propia realidad de lo Absoluto que inevitablemente lleva a cabo las objetivaciones respectivas. Por tanto, si efectivamente se mantiene la interpretación literal, también los seres humanos concretos y singulares quedarán reducidos a otros tantos fenómenos o momentos de lo Absoluto. En el idealismo panteísta cabe eludir esta extremosa conclusión, pero el precio que para lograrlo hay que pagar es la pérdida del rigor de un pensamiento que, si no se le desvía ni se le fuerza, lleva lógicamente a tener que admitir, sin fluctuaciones ni anfibologías, la irrealidad de nuestro propio ser (convertido, de esta manera, en objeto puramente objetual para la conciencia divina) o su absorción por la realidad de lo Absoluto.

En la metafísica realista la concepción de Dios como Creador impide esos resultados, a los que el idealismo panteísta no puede por menos de llegar en virtud de su interna lógica. En primer lugar, no cabe que lo creado se limite a ser únicamente un puro objeto del pensamiento divino, porque un verdadero Creador es el que, valiéndose tan solo de su propia potencia activa, hace surgir un verdadero ser y no meramente un ser-pensado. El creacionismo implica la realidad efectiva de algo distinto de Dios: sin ella es absolutamente inconciliable. Lo cual no quiere decir que Dios haya de dar una realidad efectiva a todo objeto de su pensamiento. Los objetos puramente objetuales son también posibles para Dios. A diferencia de la necesidad con que, según el idealismo panteísta, aparecen en lo Absoluto unos determinados contenidos, el surgimiento de lo creado es concebido, en la metafísica teísta, como el efecto de una actividad omnímodamente libre. La absoluta libertad del Creador no se opone, en manera alguna, a que lo creado esté provisto de un verdadero valor transobjetual, ya que sin este valor no hay nada que sea creado; pero la acción divina creadora dejaría de ser libre si todo objeto del pensar divino hubiera de estar dotado de un efectivo ser y no solo del puramente objetual.

Y, en segundo lugar, la efectiva realidad de lo creado no es absorbida por la absoluta realidad del Creador, porque no cabe que le sea inmanente: ni en el modo en que lo es el accidente respecto de la sustancia, ni tampoco en la forma de una parte, o de un momento o fenómeno, del ser sustancial de Dios. En el pensamiento creacionista la índole de sustancia es atribuida al Ser divino para excluir de Dios la índole propia de los accidentes, no para expresar que Dios los tenga. La absoluta simplicidad del Ser divino no es concordable con ninguna composición: tampoco, pues, con la del accidente y la sustancia, ni con la que mantuviesen unas partes, o unos momentos o fenómenos, del ser sustancial de Dios en tanto que poseedores de verdadero ser y no solo de un mero ser-pensados como entre sí diferentes, a la vez que como distintos de ese ser sustancial. La posibilidad de equiparar la noción idealista del fenómeno con el concepto de la «teofanía», atribuible a todo lo creado, se mueve, digámoslo así, en la periferia de los dos términos de la comparación. El concepto de lo creado como manifestación del Creador presupone en la metafísica realista la realidad de un «en sí» de los productos divinos. El carácter teofánico de lo creado estriba primordialmente en la realidad de ese «en sí» y —expresado de un modo negativo— en su no-inmanencia a lo Absoluto. Por el contrario, en el idealismo panteísta el fenómeno es en lo Absoluto con total inmanencia.

En resolución, la diferencia más profunda entre el idealismo panteísta y el realismo teísta es la marcada por la idea de creación, fundamental en este e inexistente (o inconsecuente) en aquel. El uso que, por ejemplo, Hegel hace de nociones en apariencia afines, y de vocablos sinónimos y hasta idénticos a los del pensamiento creacionista, no autoriza a pasar por alto, como si realmente no existieran, las discrepancias de fondo. Para Hegel es Dios el ser que se crea a sí mismo (*das sich selbst Erschaffende*, cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Ausg. Lasson I, p. 200) y que tiene necesidad de lo otro que Él, de tal suerte que está forzado a crearlo, saliéndose así de sí mismo o, lo que es igual, enajenándose (*die Entfremdung von Gott*), para captarse como lo contrario de lo que Él no es.

Las diferencias entre este idealismo panteísta y el realismo teísta no pueden ser más claras y esenciales: Dios, en el pensamiento del realismo teísta, no se crea a sí mismo, y tampoco tiene necesidad, ni para su ser ni para su conocerse, de algo distinto de Él y que Él mismo debe hacer surgir. La distinción entre Dios y lo otro es perfectamente cognoscible sin ninguna necesidad de que lo otro exista ni, por tanto, de que Él lo haga ser. Los objetos puramente objetuales son cognoscibles como diferentes del sujeto que se los representa y así son conocidos por este mismo sujeto. Un conocimiento de esta índole, ya posible en el hombre y sin duda efectivo en él, no puede faltar en Dios. Para que en Dios no se pudiera dar, este conocimiento habría de suponer en su sujeto algún modo de imperfección, pero el poder de conferir la existencia a algo pensado, en vez de mantenerlo únicamente como objeto de pensamiento, es un valor positivo: el valor de un libre dominio, que en el caso de Dios ha de elevarse a su más eminente grado. Hegel es consecuente al afirmar la necesidad del surgimiento de lo distinto de Dios y contrapuesto objetualmente a Él. También debe reconocerse la coherencia interna del pensamiento hegeliano al concebir a Dios como actividad libre y creadora (*freie, schöpferische*

Tätigkeit) en el sentido de que «para realizarse no tiene necesidad de ninguna materia fuera de ella» (*System der Philosophie*, Jubiläumsausg. VIII, p. 361). Pero no cabe que con la libertad de Dios sea coherente la necesidad, para su ser y para su propio conocerse, de hacer surgir, aun reducido a fenómeno, lo que como objeto se le puede oponer.

* * *

A los efectos de los intereses más específicos de la teoría del objeto puro, queda todavía otra cuestión, en la cual se presenta un obstáculo insuperable para el inmanentismo idealista: el problema de la producción inconsciente de representaciones, tal como Fichte y Schelling la proponen con el fin de explicar que algo pueda presentarse a la conciencia como no derivado de ella, sino de un ser diferente y que le es externo. Acerca de esta cuestión observa N. Hartmann (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, XVI Kap., *c*): 1.º que el idealismo ha formulado con retraso el modo de resolverla; 2.º que, a pesar de que Fichte y Schelling no profesan ningún idealismo empírico, son, sin embargo, ellos (Fichte como iniciador, y Schelling como el autor del más claro y riguroso desarrollo) quienes acuñaron la tesis de esa producción inconsciente; 3.º que, aunque dentro del idealismo la única forma posible de zanjar la cuestión es justamente esa tesis, el idealismo se destruye a sí mismo al admitirla (*Selbstaufhebung des Idealismus*), porque no cabe que una producción inconsciente dimane de la conciencia, sino de algo real que no la sea y que tampoco la implique necesariamente en su actuar.

Las tres observaciones de Hartmann aciertan en lo esencial. Antes de Fichte y Schelling el pensamiento idealista pudo haberse planteado la cuestión de cómo cabe explicar que ciertas representaciones producidas por un sujeto consciente no aparezcan ante este como conscientemente producidas, si bien Hartmann no parece tener en cuenta que en el idealismo empírico de Berkeley era imposible plantear la cuestión, ya que en este idealismo el sujeto ante el cual esas representaciones aparecen como no producidas por él mismo no es el mismo sujeto que las hace surgir, sino el hombre, que se limita a recibirlas de Dios. La formulación, por Fichte y Schelling, de la doctrina de la génesis inconsciente de las representaciones en cuestión es un elemento decisivo en el pensamiento de ambos idealistas, con independencia del problema, apenas rozado por Hartmann, de cómo la afirmación de la génesis inconsciente de un cierto tipo de representaciones pueda integrarse en una teoría idealista de carácter no empírico (el asunto no queda en Hartmann todo lo claro que fuera de desear, pero ello es incidental para lo que aquí nos interesa). Y, sobre todo, es muy cierto que la afirmación de la existencia de un surgimiento inconsciente de algo dado ante la conciencia, y producido por un sujeto que la tiene, constituye la autodestrucción del idealismo inmanentista, porque es tanto como admitir lo rechazado por el «axioma» del inmanentismo: la existencia de algo real distinto e independiente de la realidad de la conciencia.

El sujeto —argumenta Hartmann— ya no es simplemente la conciencia, por estar en sí

mismo dividido en algo consciente y algo inconsciente, y ello de tal manera que esto último es algo real tras la conciencia y tan autónomo e independiente de ella como lo es el objeto en la forma según la cual lo vivimos y espontáneamente lo pensamos. También en este comentario acierta Hartmann, abundando en la idea de la autodestrucción del idealismo cuando este elimina de la conciencia la realidad productora de las representaciones que no tienen un carácter fantástico. Sin embargo, no aprovecha Hartmann la oportunidad que ello le brinda para mostrar cómo en la gnoseología del realismo de cuño esencialmente aristotélico el hombre, en cuanto sujeto de sus actividades representativas, no se escinde en algo consciente y algo inconsciente, ni tampoco es (pura) conciencia, sino un ser sustancial que aptitudinalmente la posee. Y la razón de que no se ocupe Hartmann de este punto, ni tan siquiera en la forma de una breve alusión, no se encuentra en el hecho de que en esta oportunidad su tema lo constituye el idealismo, porque es el caso que tampoco al ocuparse del realismo se refiere en manera alguna al sujeto aptitudinalmente consciente afirmado por la gnoseología de originaria inspiración aristotélica (especialmente, la del pensamiento tomista). La verdadera razón de que Hartmann no repare en este punto está en el hecho de que sus noticias de esta gnoseología son escasas y muy someras.

La tesis de un sujeto cognoscente que no es conciencia, pero que la posee de un modo aptitudinal, hace posible hablar de una producción inconsciente de cierto tipo de objetos, sin incurrir en la contradicción en la que cae el idealismo. El concepto de una producción inconsciente es aprovechable en la teoría del objeto puro basada en el realismo metafísico y que puede, por tanto, admitir la realidad sustancial de un sujeto aptitudinalmente consciente. Los objetos de nuestras representaciones oníricas y de nuestras ilusiones y alucinaciones son —en tanto que a ellas pertenecen— exclusivamente objetuales, sin que en su génesis intervenga la conciencia de que los generamos. La noción de esta génesis, tan necesaria como inadmisible en el innatismo del pensamiento idealista, es, por el contrario, integrable en la gnoseología y la ontología del realismo metafísico, sirviendo en él para la explicación etiológica de un cierto tipo de objetos. (Sobre este punto, así como sobre el sentido en que es lícito hablar de «producción» —inconsciente o consciente— de objetos de la conciencia, será menester volver en la última parte de esta investigación).

§ 6. EXAMEN DE ALGUNAS CRÍTICAS INSUFICIENTES DEL PRINCIPIO DE LA INMANENCIA

En todas las anteriores consideraciones acerca del pensamiento inmanentista se ha mantenido como *cantus firmus* la tesis de la esencial solidaridad de la teoría del objeto puro con la metafísica realista y, por ende, también con la necesaria impugnación del «principio de la inmanencia» o «axioma de la conciencia» en sus varias formulaciones. Mas ello, evidentemente, no puede querer decir que la teoría del objeto puro haya de estar de acuerdo con cada una de las diversas críticas que se han hecho al inmanentismo. En varias de ellas la forma de argumentar no es por completo legítima o se mezclan ideas

innecesarias, y aun contraproducentes, para la impugnación que se quiere llevar a cabo y con las cuales la teoría del objeto puro, lejos de enriquecerse, queda oscurecida o deformada en alguno de sus aspectos.

Entre esas críticas no enteramente correctas han de incluirse las que tienen por denominador común una interpretación «espacialista» del inmanentismo al que se oponen. Bien es verdad que algunas fórmulas de la argumentación inmanentista dan pie a esta interpretación por cuanto expresan en términos espaciales los conceptos de lo que es dependiente de la realidad de la conciencia. La imposibilidad de que algo esté «fuera» de la conciencia o, lo que es lo mismo, la necesidad de que todo esté «dentro de» ella, son fórmulas evidentemente espacialistas, a menudo empleadas por los partidarios del inmanentismo. Incluso el mismo término «inmanencia» y su antónimo «trascendencia» tienen un indudable significado espacial. Y a todo ello se podría sumar la consideración del significado originariamente espacial, según comprueba la filosofía, de los términos con que se expresan los conceptos de las más nobles realidades del espíritu (si bien la conclusión más oportuna que de ello habría de inferirse es justamente la conveniencia de no incrementar con redobladas metáforas espaciales lo que ya inevitablemente las incluye).

Con todo, la impugnación del inmanentismo sobre la base de su interpretación espacialista no va al fondo de la cuestión, dejando intacto el verdadero sentido del principio de la inmanencia. Es lo que debe decirse, *v. gr.*, del reproche dirigido al idealismo por J. Maritain cuando, tras haberse referido al alcance que se ha de dar a expresiones tales como «dentro» y «fuera» del pensamiento, afirma que «argumentar con el sentido espacial y material metafóricamente evocado por ese "dentro" y por el "fuera" que le corresponde es el sofisma trivial del idealismo» (*Oeuvres complètes*, IV, p. 418). La acusación de Maritain no es correcta porque el argumento inmanentista no está montado sobre una metáfora espacializante del pensar o de la conciencia, sino sobre la confusión (poco importa si involuntaria o voluntaria) de la necesidad del pensamiento para que algo pueda *ser pensado* y la necesidad del pensamiento para que algo, simplemente, pueda *ser*. La segunda necesidad no es tautológica, ni tampoco queda demostrada por el argumento inmanentista, el cual, en resolución, es innegablemente sofístico. Pero el calificarlo de trivial parece un tanto excesivo, incluso para su formulación espacialista; y, por otra parte, no resulta muy justo que Maritain se abstenga de aplicar a esta formulación las razonables salvedades que hace, en cambio, para los giros donde santo Tomás habla del ser de lo conocido *en* el cognoscente o de lo entendido *en* el entendimiento, etc. Por lo demás, idealistas como Fichte, Schelling y Hegel podrían muy bien suscribir —con la sola excepción de las palabras finales— lo que acerca de la inmaterialidad del pensamiento sostiene Maritain: «la propia gloria de su inmaterialidad es no ser una cosa en el espacio, exterior a otra cosa extensa, sino, por el contrario, una vida superior a todo el orden de la espacialidad y que sin salir de sí se perfecciona con lo que ella no es» (*op. cit.*, p. 451).

* * *

No menos exagerados son los reproches de Husserl al empleo de vocablos y de giros tales como los de existencia *en* la conciencia o *en* el pensamiento, objeto inmanente, contenido de la representación, etc. Respecto de ellos no habla Husserl expresamente de la interferencia de una metáfora espacial, pero el hecho de que todas las expresiones de este tipo sean calificadas por él de metafóricas no puede entenderse de otro modo. La intención de Husserl al denunciar los riesgos de las expresiones en cuestión va, sin embargo, más allá de la conveniencia de evitar la idea de un nexo espacial entre el pensamiento y lo pensado. Es toda clase de relación real entre ellos lo que debe excluirse al describirlos fenomenológicamente, si bien hay que aclarar que lo que de esta suerte pretende Husserl decir es que la relación entre el pensamiento y lo pensado (o entre la conciencia y su objeto) no tiene nada que ver con un nexo de índole causal, y en este sentido es lo mismo pensar en un ser de ficción que en una auténtica o verdadera realidad. Ello pudiera parecer inadmisible desde el punto de vista del realismo, tanto del realismo metafísico de inspiración originariamente aristotélica, cuanto del realismo empírico de Kant, ya que en ambos la génesis de la percepción sensorial, sin la que son imposibles el ejercicio de la fantasía y el del conocimiento intelectivo, implica en el sujeto percipiente la recepción de un influjo que le estimule o excite. Sin embargo, una cosa es la percepción sensorial y otra su génesis, lo cual permite que lo que en esta ejerce un efectivo influjo sobre el sujeto no lo ejerza ni lo reciba en cuanto objeto de aquella.

Dicho de otra manera: ni siquiera en el caso de lo sensorialmente percibido el darse ante la conciencia es ejercer o recibir algún influjo. Por consiguiente, Husserl tiene razón al excluir todo nexo causal entre el objeto *en tanto que objeto* y la conciencia, sin que por ello pueda afirmarse que incurre en un pensamiento inmanentista (el inmanentismo husserliano es, como ya arriba se aclaró, metódico y no dogmático, teniendo, por lo demás, su fundamento en consideraciones distintas de las que estamos discutiendo ahora). Mas de aquí no se infiere que Husserl también acierte al rechazar la distinción entre los objetos inmanentes o intencionales y los objetos trascendentes o reales. «Es un grave error —asegura Husserl— establecer una distinción real entre los objetos meramente inmanentes o intencionales y los objetos trascendentes o reales […] Semejantes errores, que se han prolongado durante siglos (recuérdese el argumento ontológico de san Anselmo), tienen su origen en los equívocos del término "inmanencia" y de otros términos del mismo estilo» (*Logische Untersuchungen*, V, Beil. zu §§ 11 und 20). Para justificar estas ideas alega Husserl (inmediatamente después del texto que acaba de consignarse): «el objeto intencional de la representación es el mismo que su objeto real y —dado el caso— que su objeto exterior, y es un contrasentido distinguir entre ambos. El objeto trascendente no sería el objeto de esta representación si no fuera su objeto intencional. Y de suyo se comprende que esta es una proposición meramente analítica». ¿No recuerdan estas últimas palabras la índole aparentemente tautológica del principio de la inmanencia o axioma de la conciencia?

De nuevo se hace preciso advertir que no se trata, pese a las apariencias, de que Husserl pretenda la fundamentación de un inmanentismo doctrinal. Ahora bien, una vez

hecha esta justa y necesaria aclaración, es también oportuno dejar igualmente claro que el contrasentido atribuido por Husserl a la distinción entre objetos meramente inmanentes o intencionales y objetos reales no es un contrasentido nada más que en el caso de que asimismo lo fuera la distinción entre *ser*, pura y simplemente, y *ser-objeto*. Evidentemente, todo objeto es intencional en cuanto objeto, pero esta evidencia no hace ver que lo entendido sea necesariamente intencional —puro objeto— en la totalidad de los casos posibles. Si esto último se afirmara, ya no se mantendría un idealismo simplemente metódico, sino propiamente doctrinal y, por tanto, no argumentado con suficiente razón si no cuenta con otro apoyo que esa tautología según la cual todo objeto es, en cuanto objeto, un término intencional de la conciencia. *Abstrahentium non est mendacium,* pero no sería mera abstracción la judicativa negación —más allá del simple prescindir conceptual— de la diferencia entre los objetos reales y los puramente intencionales.

Husserl llega al extremo —aun sin caer en un inmanentismo doctrinal— de afirmar que la distinción entre ambos tipos de objetos es uno de los errores motivados por la equivocidad del término «inmanente» y de cuantos le son afines. La sobrevaloración que así hace Husserl de esta equivocidad es comparable a la actitud hipercrítica de Maritain frente a la traducción espacialista de la presencia del objeto a la conciencia, con lo cual se puede comprender, sin llegar a justificar, la peregrina interpretación husserliana del argumento ontológico de san Anselmo. No hace falta admitir esta polémica prueba de la existencia de Dios para recusar la manera en que Husserl la trata. El texto anselmiano distingue explícitamente entre el puro y simple ser en el entendimiento y el genuino ser: *aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse* (*Proslogion*, cap. 2), sin que en él haya nada que autorice a interpretar el *esse in intellectu* como la existencia de un componente real (*reelles Bestandstück*) de la conciencia o como una cierta sombra (*irgendein Schatten*) de semejante componente.

Las observaciones de Husserl sobre los riesgos, por él sobrevalorados, del empleo de expresiones tales como «objeto inmanente», «contenido» de la conciencia o de la representación, etc., no son, ni desde luego lo pretenden, una crítica al pensamiento inmanentista, como tampoco al pensamiento realista, sino una crítica a un modo de hablar común a ambos y que no cabe usar en una pulcra descripción fenomenológica de la realidad de la conciencia. Son advertencias útiles ciertamente, por cuanto sirven para subrayar que la conciencia no se parece en nada a un «recipiente» donde sus objetos hubieran de estar «contenidos», pero ello por sí solo no demuestra la falsedad del principio de la inmanencia en su más esencial significado. Por tanto, la utilidad de esos avisos para la exacta determinación del concepto de objeto puro es escasa y ambigua, residiendo tan solo en la negación de que los meros objetos estén dentro de la conciencia al modo en que lo están los contenidos en aquello que los contiene. No cabría tampoco esperar más de un pensamiento que por principio se abstiene de toda clase de juicios de existencia (salvo los concernientes a la propia conciencia o subjetividad), acerca de cuanto se presenta acompañado de la pretensión de ser tenido por una genuina realidad.

Los objetos fingidos y los absurdos —los únicos que en la fenomenología husserliana

son tomados de un modo explícito, y en una forma inequívoca, como meramente intencionales— no aparecen acompañados de la pretensión de ser tenidos por realidades auténticas, sino justo al contrario; pero en relación a estos objetos es superflua la aclaración de que el darse ante la conciencia no consiste en situarse dentro de ella, ni tampoco en ser uno de sus componentes reales, ya que es cosa bien clara que lo fingido y lo absurdo no pueden, por virtud de su irrealidad, encontrarse realmente situados dentro de la conciencia ni servirle de componente, aun en la hipótesis de que la propia conciencia se concibiera a sí misma como un ser espacial.

La hipótesis de una conciencia que se imagina a sí misma instalada en el espacio no solamente no es tan descabellada como la afirmación de que la conciencia tiene realmente la índole de una cosa espacial, sino que es, además, la hipótesis de una imaginación inevitable, dada la imposibilidad de que sensorialmente nos representemos de otro modo nuestra propia conciencia ni ninguna otra cosa. Este comportamiento de nuestra facultad de imaginar se encuentra radicalmente vinculado al carácter corpóreo del modo humano de ser, inseparable, a su vez, del concepto de nuestra propia subjetividad. Cuando Husserl (en el ya citado § 11 del cap. II de la Investigación V) se refiere a la necesidad de investigar el fundamento de que se hable metafóricamente del objeto representado *en* la representación, juzgado *en* el juicio, etc., está rozando el tema de ese componente corpóreo, bien que sin decidirse a entrar en él (inmediatamente lo abandona, para insistir en la conveniencia del empleo del término «objeto intencional»). En la teoría del objeto puro la consideración del cuerpo humano y, mediante ella, la distinción de lo intrasomático y lo extrasomático dan ocasión a puntualizar que no han de considerarse objetos puramente objetuales los que poseen la índole de intrasomáticos según el modo en que esta índole conviene a los *objecta* de las sensaciones localizadas por cada sujeto humano en su propio cuerpo (*v. gr.*, el calor que *en* el mío percibo). Tales *objecta* poseen un indiscutible valor transobjetual: no son, en modo alguno, irreales, aunque no tengan un carácter transomático. (La cuestión del alcance exclusivamente subjetivo de las llamadas «cualidades secundarias» —el calor entre ellas, según mi modo subjetivo de sentirlo— será discutida en la Segunda Parte de este libro. Mientras tanto y si el ejemplo propuesto no parece oportuno, cabe sustituirlo, *v. gr.*, por el de un estado de euforia fisiológica, o bien por el del hambre y la sed u otros del mismo género, todos ellos intrasomáticos —y también, por tanto, «subjetivos»—, mas no, en cambio, irreales).

* * *

Aunque la crítica de Heidegger al inmanentismo en la explícita forma idealista no contribuya de una manera directa al establecimiento de una sólida base para la teoría del objeto puro, la discusión de las principales ideas de esta crítica da ocasión a algunas aclaraciones convenientes para determinar el exacto significado del realismo al que la teoría del objeto puro se encuentra esencialmente vinculada.

Ante todo debe advertirse cómo la única forma del realismo que Heidegger parece conocer —la única, al menos, por él tomada en consideración— es el «realismo crítico»,

entendiendo por este el que conviene con el idealismo en el planteamiento del problema de la realidad del mundo externo. Heidegger, en efecto, considera como una diferencia fundamental entre su propia posición y la del realismo el hecho de que para este la realidad del mundo externo está necesitada de demostración y es susceptible de ella. (Cf., para todo lo concerniente a la critica heideggeriana del realismo y del idealismo, el § 43 de *Sein und Zeit*). Y es indudable que la doble tesis de la necesidad y la posibilidad de la prueba de la existencia del mundo (externo) conviene al realismo empírico de Kant y al realismo crítico no solo de un O. Külpe o de un A. Messer, sino también de un D. Mercier o de un J. Geyser y de todos los neoescolásticos que admiten el planteamiento, no la solución, del idealismo; pero no cabe, en cambio, afirmar otro tanto de un E. Gilson, un J. Gredt, un J. Maritain o un H. Bergson, fundamentalmente coincidentes con la tesis aristotélica —frente al escepticismo— de la imposibilidad y la no-necesidad de que toda verdad sea demostrada.

Con alguna mayor cautela (o mejor información) que Heidegger procede Zubiri cuando, tras haber afirmado que el realismo «admite la existencia del mundo exterior, pero en virtud de un razonamiento [...]», añade (es de suponer que más como rectificación que como explicación): «no faltan quienes consideran que este realismo "crítico" es no solamente insuficiente, sino más bien inútil, por no encontrar motivo bastante para dudar de la percepción "externa", la cual nos manifestaría con evidencia inmediata el "hecho" de que hay algo externo al hombre. Es el llamado realismo "ingenuo"» (*Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1954, pp. 426-427). Nada dice Zubiri sobre si es justo o injusto el calificar de ingenuo a este realismo. Sus detractores lo califican así por considerar que ignora el problema crítico, pero tal ignorancia no es posible en quienes de un modo expreso rechazan este problema, juzgando precisamente que su planteamiento es poco crítico, hasta el punto de no tener sentido alguno o de constituir un puro círculo vicioso. «Antes de ese problema —observa J. de Tonquédec, refiriéndose al "problema crítico"— hay otro, sobre el cual nuestros críticos, insuficientemente críticos, pasan cerrados los ojos; hay una cuestión previa, que es la de saber si el problema de lo real *debe* y *puede* plantearse; si es un problema verdadero; si no implica un círculo vicioso, porque su planteamiento presupone adquirida su solución» (*La critique de la connaissance*, 3.ª edic., pp. 21-22).

Sin que se le tache de ingenuo y, sin embargo, en esencial coincidencia con ese realismo que él parece ignorar, Heidegger asegura: «La cuestión de si un mundo es y de si cabe demostrar su ser, es, como cuestión planteada por el *Dasein* en tanto que "ser en el mundo" —y de lo contrario, ¿quién la podría plantear?— una cuestión sin sentido» (véase, dentro del mencionado § 43, el apartado que lleva por título «La "realidad" como problema del ser del "mundo exterior" y de la posibilidad de demostrar este mundo»). O también: «el problema de la realidad, en la acepción de si es "ante los ojos" un mundo externo y si cabe demostrarlo, se manifiesta como un problema imposible, no tanto por llevar a consecuencias, cada una de las cuales es una aporía sin solución, cuanto porque el propio ente así cuestionado repele, por así decirlo, el planteamiento de semejante cuestión» (en el mismo apartado del texto anterior).

Difícilmente puede calificarse a Heidegger de ingenuo, porque a ello se opone —en lo concerniente a la polémica del realismo y del idealismo— su radical e irreductible ambigüedad. De una parte, sostiene que el fenómeno del mundo, por ser un elemento estructural del «ser en el mundo», pertenece a la estructura fundamental del *Dasein* (véase el apartado titulado «La "realidad" como problema ontológico»), lo cual puede interpretarse, y así lo hace, por ejemplo, Zubiri (*op. cit.*, p. 428), en el sentido de que «podría haber cosas sin hombres, pero no hombres sin cosas». Sin embargo, debe reconocerse que también cabe una lectura idealista de la afirmación según la cual el «ser en el mundo» y el fenómeno del mundo pertenecen a la estructura fundamental del *Dasein*: como si se dijera que sin esa estructura aquellos no pueden ser, ni son, en manera alguna. Y, por otra parte, Heidegger afirma (en el apartado «La "realidad" y el cuidado») que «el ser "se da" únicamente mientras el *Dasein* es, o sea, mientras hay posibilidad óntica de la comprensión del ser», añadiendo inmediatamente que «si el *Dasein* no es, tampoco es la "independencia", ni es tampoco el "en sí"», no siendo «tales cosas entonces ni comprensibles, ni incomprensibles», e incluso resultando «imposible decir que los entes son, ni que no son». ¿Qué puede significar todo esto si es algo más que una pura tautología?

Evidentemente es tautológica la imposibilidad de que el ser se dé si el *Dasein* no es, en el supuesto de que por «darse» se entienda un cierto manifestarse o presentarse; y otro tanto sucede con la imposibilidad de *decir* que los entes son, o de *decir* que no son, si en efecto no hubiese nadie que lo pudiera decir; pero si se trata de algo más, ese algo más sería ya una tesis idealista y que no queda en modo alguno demostrada con los tautológicos asertos que acaban de registrarse. A primera vista, pero únicamente así, la idea de la independencia respecto del *Dasein* parece conciliadora de la antítesis del realismo y del idealismo. Si no hubiese *Dasein* —argumenta Heidegger— tampoco podría haber independencia respecto de él. Esa independencia es, como quien dice, dependiente de que el *Dasein* sea. Pero el argumento es sofístico. Para que A sea independiente de B no es imprescindible que B sea, antes por el contrario, para lo que el ser de B es imprescindible es para que A sea, si A depende de B en su propio ser. Ciertamente, el concepto de una independencia no es posible sin alguien que la conciba, pero lo sometido a discusión no es el concepto de una independencia, ni la independencia en tanto que concebida, sino justo según su en-sí, para el cual el concebirla no es preciso.

¿Y qué puede querer decirse con la afirmación (en el último apartado del § 43) de la «dependencia del ser, no de los entes, respecto de la comprensión del ser, o sea, la dependencia de la "realidad", no la de "lo real", respecto del cuidado»? ¿En qué sentido puede el ser depender de su comprensión? Patentemente, es posible, y también necesario, que la manifestación del ser dependa del comprenderlo, pero ¿es el ser su propio manifestarse y, además, cabalmente su propio manifestarse a la conciencia humana? Asimismo es patente que la manifestación de lo real como real depende de la solicitud o del cuidado humano en el supuesto de que se entienda por realidad el objeto de esa humana diligencia, pero, incluso en ese supuesto, ¿consiste la realidad en su propio manifestarse y, además, justamente en su propio manifestarse al humano sujeto

de esa diligencia o cuidado? Responder afirmativamente a estas preguntas sería ya mantener de una manera explícita la tesis del idealismo y, desde luego, sin demostración: única y simplemente, por pura proclamación.

La teoría del objeto puro tiene, como ya se hizo ver, uno de sus fundamentos en la posibilidad de que lo transobjetual se manifieste, es decir, se haga presente a la conciencia, pero precisamente de tal modo que lo que así se manifiesta o presenta posea un ser enteramente independiente —no, por tanto, con una «independencia que dependa»— de la subjetividad que lo objetiva (salvo en el caso de las propias determinaciones reales de la subjetividad misma en cuanto tal). Solo de esa manera puede lo transobjetual permanecer como transobjetual en su propio mostrarse o darse ante una subjetividad consciente en acto. Si esta queda pensada como necesaria, no ya para ese darse o mostrarse, sino para la independencia y el ser mismo de lo transobjetual, *eo ipso* la independencia y el ser dejan de ser pensados como tales: son meramente abolidos. Y entonces desaparece el fundamento de la posibilidad de distinguir entre el objeto dotado de valor transobjetual y el objeto puramente objetual. Ciertamente, para ambos, en cuanto objetos, es necesaria la subjetividad consciente en acto, pero solo el objeto puro es posible únicamente como objeto, es decir, no es posible si no existen realmente, y como distintos de él, la subjetividad que lo objetiva y el acto de objetivarlo. Si esta imposibilidad no conviniese tan solo a los objetos exclusivamente objetuales, la teoría (esencialmente realista) del objeto puro resultaría imposible y habría que sustituirla por una teoría (idealista) del objeto, de todo objeto (que no es tampoco la elaborada por Meinong, ni ha tenido ningún influjo sobre ella).

* * *

La crítica al inmanentismo llevada a cabo por N. Hartmann, aunque certera y profunda en lo más decisivo, adolece, no obstante, de algunas ambigüedades y, sobre todo, restringe con exceso el área propia los objetos transobjetuales. El primero de los aciertos de esta crítica se encuentra en su referencia explícita y directa al idealismo lógico, último reducto al que se acoge la tesis inmanentista, una vez que el idealismo psicológico se nos hace patente como un tosco y flagrante relativismo escéptico. La argumentación según la cual el pensamiento que afirma algo trascendente lo transforma ya en inmanente —por el hecho mismo de afirmarlo— es con toda razón interpretado por Hartmann como el principio de la inmanencia o la conciencia, expresado en conformidad con el sentido del idealismo lógico, donde lo que se niega es la posibilidad de que lo trascendente sea pensado, y no solo la posibilidad de experimentarlo o percibirlo. Sin embargo, inmediatamente después de esta justa y oportuna observación, hay en la crítica de Hartmann al inmanentismo una primera ambigüedad o vacilación expresiva —se ha de creer que a ello se reduce, en función del contexto— al pretender mostrar lo que tiene de verdadero el argumento del idealismo lógico, a saber, que el pensar no puede naturalmente ir más allá de sí mismo, por no poder convertirse en el no-pensar, que es lo que habría de ocurrir para pensar en algo no pensado (cf. *Grundzüge*

einer Metaphysik der Erkenntnis, Kap. XXX, *d*). ¿No parece que lo que así se expresa es, en resolución, la capciosa tautología inmanentista? Mas no cabe, por otro lado, que sea esto lo que Hartmann trata de decir, porque ello equivaldría a sostener que la argumentación inmanentista del idealismo lógico es plenamente acertada, no que en su error se guarde una cierta verdad.

Y todavía ha de tenerse en cuenta otro motivo propiamente contextual, y es que en unas líneas muy próximas a las que contienen la expresión de esa parcial verdad afirma Hartmann que «todo pensar piensa algo no pensado» (*ein Nichtgedachtes*) o, más exactamente, algo que, con independencia de él, permanece en sí (*etwas, das unabhängig von ihm an sich besteht*). Indiscutiblemente, esta tesis se opone con una perfecta nitidez a cualquier interpretación inmanentista, pero es el caso que, a su vez, resulta equívoca en otro aspecto, pues tomada al pie de la letra es enteramente incompatible con la posibilidad de los objetos meramente pensados, ya que si bien estos se distinguen de la actividad que los piensa, no son, sin embargo, independientes de ella, ni subsisten o permanecen con un efectivo «en sí» cuando se les deja de pensar. La teoría del objeto puro resultaría imposible si fuese cierto que todo acto de pensar tiene un «no pensado» en la acepción de lo que es «en sí», con independencia de cualquier acto que lo piense. Ahora bien, ese en-sí no puede tomarse en su más estricto y riguroso sentido, puesto que consta que hay para Hartmann objetos meramente pensados e irreales (*op. cit.*, cap. LXII, *d*).

Tomada en su conjunto —abstracción hecha de las mencionadas vacilaciones expresivas—, la impugnación del argumento inmanentista por Hartmann es un categórico realismo, perfectamente compatible, en principio, con la teoría del objeto puro en tanto que esta concepción es solidaria del realismo teórico. La inmanencia del pensamiento —o, lo que es igual, la imposibilidad de que el acto de pensar algo trascendente deje de ser un acto de pensar— no afecta para nada a lo pensado ni en manera alguna le concierne: «Con algo inmanente puede muy bien pensarse algo trascendente» (*Mit einem Immanenten kann sehr wolhl ein Transzendentes gemeint sein*). El hecho de que Hartmann prefiera vincular a su propia concepción ontológica una «tendencia» realista, en vez de una «teoría» realista (*op. cit.*, cap. XXV, *d*) no impide que su forma de entender el conocimiento constituya un inequívoco realismo y que sea ello lo que en principio la hace compatible con la teoría del objeto puro. Hasta la misma aclaración, hecha por el propio Hartmann, de que la posibilidad de captar lo trascendente no equivale a la posibilidad de captarlo de una manera exhaustiva —diferencia entre la representación de lo trascendente y la forma, inadecuada o adecuada, en que esa representación tiene lugar— es también peculiar de la *teoría* realista del conocimiento (humano) y no tan solo de una «tendencia» realista. El realismo no consiste en afirmar que el pensamiento humano aprehende su objeto de una manera enteramente adecuada, es decir, exhaustiva.

Las limitaciones naturales de nuestra capacidad de conocer están reconocidas desde siempre en la teoría del conocimiento formulada por el realismo. En lo que Hartmann tiene, sin duda, razón es en negar que el pensamiento esté limitado a representar lo que posee su misma naturaleza (según pretende el idealismo lógico, no el realismo): «La

suposición de que solo puede ser representado lo semejante a la representación es tan gratuita como la hipótesis de que los conceptos hubieran de ser homogéneos a sus objetos» (*op. cit.*, cap. XXX, *d*, *circa finem*). Pero es el caso que seguidamente añade Hartmann: «El hecho de la heterogeneidad del pensamiento respecto del objeto de pensar debiera ser considerado tan evidente como que los conceptos son desemejantes a las cosas en ellos concebidas». ¿Nos encontramos ante un nuevo equívoco? ¿Hasta qué punto es útil esta tesis de Hartmann para la crítica al argumento inmanentista? ¿No contribuye más bien a oscurecerla? De ninguna forma es evidente que los conceptos sean siempre desemejantes a las cosas en ellos concebidas. Hay también el concepto del concepto, ¿y es acaso imposible que el pensar sea pensado o que la representación sea representada, etc.? En el caso del hombre es imposible que el pensamiento y su objeto tengan realmente una identidad numérica, mas cabe, en cambio, la identidad específica y, consiguientemente, la genérica, ambas negadas por Hartmann al afirmar la heterogeneidad del pensar y de lo pensado.

El cometido propio del pensar y el del objeto pensado son patentemente heterogéneos, pero ello no impide que algo uno y lo mismo cumpla las dos funciones, de un modo análogo a como el oficio propio del sujeto de una proposición y el de su predicado son evidentemente heterogéneos y, sin embargo, es posible que algo uno y lo mismo desempeñe ambos cometidos, tal como ocurre de hecho en las proposiciones tautológicas. Afirmar «A es A» no equivale a negar la diferencia entre los oficios lógicos del sujeto y del predicado. Mas cuando Hartmann habla de la heterogeneidad del pensamiento y su objeto no se limita a tomarla como la irreductible diferencia formal entre los cometidos propios del pensar y de lo pensado, sino que la aplica a lo que desempeña esos papeles, como lo prueba la comparación con lo que ocurre en el caso de los conceptos en oposición a las cosas (aunque se trate, según hemos visto, de un símil poco feliz, pues también el concepto puede ser concebido).

Así, pues, Hartmann enlaza su crítica a la argumentación inmanentista con la tesis de la heterogeneidad, digámoslo así, «material», no meramente formal, del pensamiento y de su objeto, de donde resulta no solo que se puede conocer lo que es heterogéneo del pensar, sino que es lo heterogéneo del pensar lo único que se puede conocer. Y que esto no constituye una interpretación abusiva de la tesis de Hartmann sobre la necesaria —no ya solo posible— heterogeneidad del pensar y de lo pensado es cosa que también puede confirmarse de un modo textual: «El sujeto no se comporta con indiferencia respecto de su objetivación, sino que le opone una resistencia enteramente específica, insuperable. Esta resistencia tiene su fundamento en el hecho de que el sujeto es más bien aquello solamente ante lo cual es objetivado algo; para que él mismo quede objetivado es necesario que él mismo haga su objetivación, siendo entonces idénticos el sujeto y el objeto, lo cual suprime esa relación entre ellos en la cual la objetivación consiste» (*op. cit.*, cap. XXIX, *c*, *circa medium*).

Según Hartmann, el sujeto no puede conocerse a sí mismo porque este conocimiento exige la inexistencia de algo cuya existencia es absolutamente necesaria para todo conocimiento: la relación —y, por tanto, la distinción— de sujeto y objeto. También aquí

la distinción de que se trata es lo que impide que algo uno y lo mismo desempeñe a la vez dos cometidos formalmente diversos. Antes vimos que en el caso del hombre no es posible que uno y el mismo acto de pensar sea pensado y pensante, siendo, en cambio, posible la unidad específica y también, por ende, la genérica; pero el sujeto del acto de pensar objetivado y el del acto de pensar objetivante es numéricamente idéntico. Yo, que ahora estoy pensando en que antes pensé, me estoy pensando a mí mismo como el mismo yo que antes pensó. Y si a mí mismo me pienso, soy sujeto y objeto de mi propio pensar. Ello es tan manifiesto que el propio Hartmann no puede por menos de reconocer un estar «dado juntamente» (*Mitgegebenheit*) el sujeto en la conciencia que este tiene del objeto, y, por lo mismo, una cognoscibilidad adjunta o concomitante (*Miterkennbarkeit*) del sujeto en todas sus actividades cognoscitivas.

Sin embargo, Hartmann reduce la auto-aprehensión del sujeto a la de su muda existencia, sin ninguna noticia (ni aun la que puede adquirirse por la vía del razonamiento) de su esencia o naturaleza. Mientras su propio existir es para el sujeto, según Hartmann, la primera de las certezas (*erste Gewissheit* en la acepción del fundamento en que se apoyan, como en el *cogito* cartesiano, las demás certezas que tenemos), su manera de ser le queda oculta inevitablemente, encubierta por una eterna oscuridad (*mit ewiger Verborgenheit*). De esta forma, la crítica de Hartmann a la argumentación inmanentista viene a desembocar en un agnosticismo respecto del sujeto cognoscente. Para que este conozca los demás seres es indispensable que desconozca el suyo. La apertura al objeto es, simultánea y necesariamente, la ocultación (esencial) del sujeto a sí mismo.

En lo que atañe a la realidad subjetual, el realismo de Hartmann se ha quedado a medio camino, porque si bien afirma esta realidad como existente, e incluso como conocida en su existencia, la niega, en cambio, como cognoscible en su manera de ser, salvo el mínimo darse (*nur minimale Gegebenheit*) imprescindible para poder saber que esa existencia es la *suya*. En el lenguaje de la teoría del objeto puro, la posición de Hartmann debe en este aspecto definirse como la negación de una cierta modalidad de los objetos transobjetuales: la de todos los concernientes a la esencia de la realidad subjetual. No niega Hartmann que esta realidad tenga una esencia (tal negación la hará el «existencialismo»); lo que niega es que la conozcamos, ni siquiera de una manera inadecuada o parcial. Ahora bien, ello no puede ser indiferente para la teoría del objeto puro. Tomado tal como suena en su tenor literal, el agnosticismo que respecto a la esencia de la realidad subjetual mantiene Hartmann, y que en ese punto es esencialmente idéntico al kantiano, haría imposible una teoría del objeto puro como explicación de lo irreal en función del modo de ser de la realidad subjetual ante cuya conciencia se objetiva. Seguiría siendo posible una descripción y hasta una taxonomía del objeto puro, mas no un análisis de las condiciones subjetuales necesarias para la génesis de la pura objetualidad. El realismo «a medio camino», en el que Hartmann se queda por lo que atañe a la realidad subjetual, también dejaría inconclusa a la teoría del objeto puro.

PRIMERA PARTE

EL CONCEPTO DE OBJETO PURO

El realismo teórico, a diferencia del natural o espontáneo, se opone explícitamente al idealismo y se cifra, por tanto, en la comprensión de que no es lo real en cuanto tal, sino lo irreal —el mero objeto— lo que *absolutamente* se reduce a término intencional de la conciencia. ¿Mas en qué estriba esta absoluta reducción? O en otros términos: ¿qué es, en definitiva, la pura objetualidad?

En las páginas precedentes se ha hecho un continuo uso de la confrontación de la idea del «objeto puro» con la del «objeto transobjetual», siempre sobre la base de unas provisionales descripciones, a modo de definiciones nominales, de ambos extremos. Ahora se trata de efectuar un análisis que nos haga visibles las implicaciones más radicales y esenciales del concepto de objeto puro en su equivalencia a la noción de lo irreal. Mas para ello es, a su vez, necesario un previo examen de la noción de objeto en su máxima latitud. De ahí la división de esta Primera Parte en dos Secciones: 1.ª El objeto en tanto que objeto; 2.ª La idea del objeto puro o el concepto de lo irreal.

SECCIÓN PRIMERA

EL OBJETO EN TANTO QUE OBJETO

IV. Objeto, fenómeno y representación

§ 1. Qué significa «objeto»

La necesidad general de atender al contexto para determinar la significación de las palabras se hace presente con especial evidencia en ciertos casos, y uno de ellos lo es, indudablemente, el de la voz «objeto». Incluso dentro del lenguaje filosófico puede discriminarse una pluralidad de acepciones que no son reductibles a meras diferencias de matiz. Y, sin embargo, la polisemia de la voz «objeto» no es un caos, y ciertamente dista mucho de parecerlo si se la estudia con algún rigor, comenzando por acudir a la definición etimológica (entre las varias acepciones registradas en el *Diccionario de la lengua*, de la Real Academia Española, solo hay una que no se explica, al menos directamente, por su etimología, a saber, la acepción consignada en el penúltimo lugar, donde «objeto» equivale a «cosa»). Tal como es sabido, *objectum*, participio pasado de *objicio*, significa lo contrapuesto o enfrentado, lo echado o puesto delante, frente a. La etimología no nos dice cuál es el término *ad quem* de esa relación de enfrentamiento o contraposición y, en consecuencia, hay que determinarla en cada caso, a la vista del contexto respectivo.

De hecho, lo que en la casi totalidad de las ocasiones hace de correlato de «objeto» dentro del lenguaje filosófico es el sujeto humano en su calidad de cognoscente o volente, o bien alguna de las actividades que este lleva a cabo en cuanto tal. (El sentido, inusitado actualmente, de «objeción», «tacha» o «reparo», se mantiene también en la misma línea del contraponerse o enfrentarse a algo que a su manera implica alguna de las actividades subjetuales, incluyendo entre ellas la del hablar). Y también «cosa» se contrapone al sujeto humano (el cual es «persona») y a sus actividades conscientes. En el lenguaje vulgar o más común, «objeto» es a menudo tomado efectivamente como sinónimo de «cosa» y antónimo de «sujeto». Y también en el lenguaje filosófico «objeto» es usado como sinónimo de «cosa», señalando, o sin señalar, su enfrentarse al sujeto y a las actividades propias de él. Así entendido, puede significar algo existente con independencia del conocimiento que se pueda tener de ello. Según J. Lachelier, esta acepción es «evidentemente abusiva y directamente contraria al sentido etimológico de

objectum (cit. por A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Objet D, en nota). Sin embargo, aun limitando el sentido etimológico de *objectum* al de lo contrapuesto a la conciencia, cabe que algo sea el correlato o término intencional de algún ser consciente sin que por ello pierda su independencia ontológica. Para sostener lo contrario sería menester pensar que esa independencia es impensable, es decir, habría que suscribir el idealismo con la capciosa tautología de su axioma de la conciencia o principio de la inmanencia. Lo que evidentemente sería abusivo y directamente contrario al sentido etimológico de *objectum* es que de algo considerado objeto se excluyese la relación (toda relación, la irreal también) a la conciencia ante la cual ese algo se exhibe; pero no toda relación es dependencia efectiva o real (ni siquiera lo son todas las relaciones reales).

Habida cuenta de la aclaración que acabamos de hacer, no hay inconveniente en admitir que el uso filosófico de *objectum* es el de un término que implica una relación a la conciencia. Por lo que tiene de síntoma es notable, en este sentido, que al describirse en el lenguaje filosófico lo que por objeto se entiende fuera de la filosofía, siempre se incluye alguna referencia al pensar o al propio sujeto de él. Así cabe observarlo, *v. gr.*, cuando se nos dice que «en la práctica humana cotidiana, el pensar natural entiende por "objetos" las cosas en el espacio y en el tiempo, con las cuales se ocupa» (Heintel, *Die beiden Labyrinthe der Philosophie* I § 34), o bien que lo que el físico entiende al hablar de objetos son, en primer lugar «objetos (físicos) concretos y no cualquier objeto del pensar»; en segundo lugar, «objetos que pueden pensarse aislados y aun el mundo entero»; y en tercer lugar «objetos que los hombres pueden conocer y, por tanto, objetos para sujetos» (C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, II T., II, 3, 5).

La conexión directa con una conciencia en acto aparece en algunas flexiones de *objicio* contenidas en locuciones extrafilosóficas de la literatura clásica latina. (Lo que ya pertenece al bajo latín es el uso de *objectum* como sustantivo verbal). El *Thesaurus Linguae Latinae* recoge varias de estas locuciones como ilustrativas de uno de los sentidos de *objicio*, el de ofrecerse o darse a la percepción: *obiciuntur, quae (qui) perceptioni (sc. animae vel sensuum) offeruntur* (vol. IX, 2, p. 51). Hay un texto de Cicerón donde están juntas las voces correspondientes al objeto y la cosa: *obiectam rem perspicuam* (*Acad*. II, 38). La conexión con la conciencia sensorial puede ejemplificarse en un texto de Virgilio: *oculis obicitur monstrum*, y el nexo, tanto con la sensibilidad como con el ánimo, aparece, *v. gr.*, en Ovidio: *oculis animoque objecit* (*Met*. 1, 725).

En la terminología filosófica más rigurosa y estricta, pero también en la mayor parte de los escritos filosóficos, incluidos los destinados a la divulgación, «objeto» significa el *correlato de la vida consciente*: de sus actos y hábitos, así como de las respectivas potencias o facultades y, en suma, de su sujeto. No se trata, por consiguiente, de lo que se opone a la conciencia según el modo en que difiere de ella lo inconsciente, sino del contrapolo, o término intencional, al que en cada ocasión la conciencia apunta. «A eso que es lo menos —observa Ortega— que una cosa puede ser y lo que por lo visto están forzadas a ser o poder ser todas las cosas, llamémoslo: lo "contrapuesto", lo que está enfrente de mí y de mi acto. En latín contraponer, oponer, se dice *objicere*; su sustantivo

verbal es *objectum*. Y ahora podemos troquelar nuestra humilde, pero importante conquista terminológica diciendo: objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro. Y viceversa: conciencia es referencia a un objeto» (*Investigaciones psicológicas*, lección V). Prescindiendo de la cuestión de si las cosas están forzadas a ser objetos, o solo a poderlo ser (problema que en la metafísica realista se decide inequívocamente en favor de la posibilidad y solo de ella, salvo que se trate de la conciencia absoluta de Dios), la descripción de Ortega es correcta y diáfana en su conjunto. «Objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro»…, siempre y cuando la referencia sea la propia de la conciencia. Las referencias que no llegan a ser conscientes —incluso las que suponen una actividad subjetiva no acompañada, sin embargo, de conciencia— tienen, como cualquier otra relación, su propio término *ad quem*, pero este no es un objeto en la acepción gnoseológica de la que aquí se trata.

«La cosa en bruto —señala L. E. Palacios—, la cosa en sí, que no ha sido conocida, es, con solo pensar en ella, transmutada en objeto […] Objeto es ἀντί-κείμενον, *objectum*, *Gegen-stand*, algo que está ahí, frente a nosotros, precisamente porque otro algo está aquí, y puede surgir entre uno y otro una peculiarísima relación que hace que entrambos sean términos correlativos […] Objetivar es *reddere cognitum*, volver algo desconocido en conocido, gracias a la capacidad de un sujeto […]. El microbio no fue objeto hasta que hubo un sujeto digno de él: un ojo armado de microscopio» (*Filosofía del saber*, Libro III, cap. 1, § 1). Hay en estas afirmaciones varios puntos cuya consideración puede ser útil para fijar algunas implicaciones del concepto de objeto. Veámoslas.

A diferencia de la «cosa en sí» de Kant (inobjetivable por principio, al menos en tanto que incognoscible), la «cosa en bruto» es cosa en sí únicamente mientras no resulta objetivada. Para la Conciencia Absoluta no hay, por tanto, cosas en bruto o cosas en sí según una situación a la que habría que llamar preobjetiva. Todas las cosas son desde siempre —y por siempre— objetos de la Conciencia Absoluta, y como quiera que esta es la cabal o plena Intelección, el absoluto Logos, y de ella dependen todos los demás seres, no hay nada que no sea «lógico» de un modo constitutivo y en la más radical de todas las acepciones: como objeto y efecto del Logos absoluto.

Mas la conciencia en relación a la cual hablamos aquí de objetos es la humana, no la divina. Desde este supuesto, la expresión «cosa en bruto» solo puede significar lo que aún no ha sido objeto para el hombre, como el microbio cuando el ojo humano no contaba con la ayuda del microscopio. Sin embargo, la expresión «cosa en bruto» solo alcanza su pleno significado en el contexto de un idealismo lógico —lo cual, evidentemente, no es el caso para el texto que nos ocupa— en cuanto implica, por oposición, alguna forma de elaboración cognoscitiva (lo «en bruto» es «lo todavía no elaborado» y el acondicionar o disponer, que en la objetivación se lograría, habría de ser gnoseológico). En la metafísica realista es mejor hablar de cosa en sí, dado que, además, esta expresión no tiene por qué entenderse en el sentido kantiano. Mas tomada según el modo en que la metafísica realista la concibe, la cosa en sí hace posible una objetivación

que no determina en ella ningún cambio real. Sobre este punto han de darse en esta misma Sección todas las explicaciones necesarias, pero por el momento la metáfora de una «transmutación» de la cosa en objeto (solo como metáfora cabe aquí interpretarla) sirve para indicar la prioridad que respecto al objeto conviene a la cosa en sí. Tal prioridad no debe ser concebida como esencialmente cronológica. Aun en los casos en que se da de hecho una antecedencia temporal, no es ella la decisiva para la metafísica realista, donde en definitiva lo que importa es la *prioritas naturae* de la cosa en sí, por cuanto el *ser* es previo naturalmente a su *ser-conocido*.

En ciertos casos el objeto precede temporalmente a la cosa, como acontece en todos los proyectos que llegan a ejecutarse, mas no cabe a su vez ningún proyecto sin contar con ciertas realidades —las propias facultades del sujeto y unos medios o recursos exteriores— cuya objetivación presupone su ser. Por otro lado, en las creaciones de la fantasía, el objeto, aunque evidentemente no es objeto después de haber sido cosa, implica unas determinadas realidades cuyas imágenes se combinan en él de un modo nuevo como materiales ordenados con una nueva configuración. Y hasta el propio ente de razón presupone alguna realidad, además de la del sujeto que lo piensa. Así, pues, todo *objectum* presupone una *res*, aunque no todo *objectum* es propia y formalmente *res objecta*. El objeto puro, lo irreal, no lo es en manera alguna, por más que indirectamente mantenga una conexión con algún ser real (además de la que mantiene con la subjetividad consciente en acto, ante la cual y para la cual se constituye).

La reflexión sistemática sobre el *objectum* se gesta en el pensamiento medieval con un estilo realista que llega hasta nuestros días (pese al auge del idealismo en los tiempos «modernos») y que tiene de suyo un permanente valor. Dentro de esta forma de pensar, el objeto no pierde jamás la conexión, inmediata o mediata, con la realidad transubjetiva, distinta de la conciencia e independiente de ella; pero, sin abandonar en modo alguno este apoyo transobjetivo, el pensamiento realista concibe el objeto formalmente como *término intencional de la conciencia* y como *especificativo de sus actos* (y de las potencias y los hábitos respectivos). No se trata de dos consideraciones alternantes, sino de dos funciones que el objeto cumple a un mismo tiempo en su indivisa relatividad a la conciencia. Como término intencional, el objeto se encuentra en una situación enteramente *sui generis*, radicalmente distinta de la de todo término real. Acerca de este punto habrán de llevarse a cabo, en el capítulo siguiente, los oportunos esclarecimientos. Por ahora basta considerar que lo irreal puede ser objeto de efectiva conciencia porque aquello a lo que esta apunta no es algo en lo que ella misma desemboque de una manera efectiva, es decir, como todas las actividades trascendentes desembocan en sus efectos sobre aquello en lo cual recaen. En cuanto término, el «término intencional» es extrínseco a la conciencia: no se da en ella, sino *frente* a ella (*ob*-jectum), bien entendido que lo extrínseco a la conciencia no puede serlo la constitutiva referencia de ella misma al objeto, sino el objeto mismo al que se refiere la conciencia.

Justamente en virtud del carácter constitutivo que para la conciencia tiene su referirse al objeto, puede el objeto comportarse, en verdad, como algo que en cada caso determina la esencia de la conciencia en acto, es decir, como un *factor especificativo* de

la propia naturaleza del acto de la conciencia, a pesar de no darse en este acto, sino cabalmente *frente* a él o *ante* él (*ob*). De esta suerte, aunque el oír no suena, ni el ver tiene ningún color, la audición y la visión se especifican por el respectivo término intencional: el sonido para el oír, y el color para el ver. La cuestión de si sonidos y colores —y, en general, todas las cualidades sensibles a las que se llama «secundarias»— se dan, o no se dan, realmente fuera de la conciencia (en cosas propiamente extramentales) no tiene nada que ver con el carácter «extrínseco» de estos objetos. Aunque propiamente no se dieran en ninguna entidad extramental, serían extrínsecos a los actos de conciencia, pues no es aguda la audición de un sonido agudo, ni roja la visión de un objeto rojo, etc.

Y, por otra parte, el hecho de que algo extrínseco tenga un valor especificativo no se opone a que también algo extrínseco especifique realmente al mismo ser, en este caso al mismo acto de conciencia. La necesidad de un factor extrínsecamente especificativo, según el modo en que lo es el *objectum,* atañe a todos los actos de conciencia por virtud, como ya antes se ha indicado, de la índole constitutivamente referencial que a estos actos conviene en tanto que esencialmente dirigidos a algo distinto de ellos. De esta suerte, lo dependiente de ese factor extrínseco no lo es en esos actos su existencia, sino su propia índole o manera específica de ser.

La distinción del *objectum materiale* y el *objectum formale* reserva para el segundo el cometido especificativo, pero ello no ha de entenderse como si hubiera algún tipo de objeto que estuviese privado de esa función, sino, por el contrario, en el sentido de que aquello que la desempeña es el objeto precisamente en cuanto objeto y no en tanto que cosa. Lo que se llama el *objectum materiale* es una *res objecta*, mas no en tanto que *objecta*, sino en tanto que *res*: *in esse rei* o, equivalentemente, *in esse entis*, pero no *in esse objecti*. Todo lo cual corrobora que si la conciencia es intrínsecamente relativa al objeto, este es a su vez, y justo en tanto que objeto, esencialmente relativo a la conciencia. Al afirmarlo, el realismo no se niega a sí mismo, porque continúa sosteniendo que la cosa no se reduce a objeto y que hay objetos que no son propiamente cosas (todos los objetos irreales, los que no son más que objetos).

A través de Descartes (*Meditationes de prima philosophia*, III, 11) la relatividad del objeto al sujeto consciente llega hasta Spinoza. En cambio, la distinción kantiana del objeto como «cosa en sí» y como «fenómeno» (por ejemplo, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, B XXVII) pertenece a un realismo empírico que, como ya en la Introducción se advirtió, no es, en manera alguna, un genuino realismo. En Fichte, Schelling y Hegel, así como en Schopenhauer, la relación del objeto al sujeto consciente es interpretada enteramente al estilo idealista.

A partir de Brentano, se recobra la significación del objeto como término intencional de la conciencia —sin las connotaciones idealistas que había llegado a adquirir— y enlazada explícitamente con la noción medieval de la intencionalidad. Para Brentano el objeto es aquello a lo que apunta o se dirige el pensante (en su más amplia acepción): «lo característico del pensamiento es referirse a algo en calidad de objeto: quien piensa, piensa algo, quien ve, ve algo; quien cree, cree algo, quien ama, ama algo; etc.»

(*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II Abschnitt, 1 Kap., § 1). Llama la atención el hecho de que Brentano clasifique los fenómenos psíquicos sin tener en cuenta el cometido especificativo del objeto, sustituyéndolo por el modo de referirse a él, lo cual prueba que Brentano desconoce, o no conoce bien, la doctrina de la función especificativa del objeto en tanto que objeto. Algo muy similar puede observarse en Husserl: por ejemplo, cuando fundamenta la irreductibilidad de los objetos universales a objetos individuales, remitiéndose a la esencial diferencia que entre los respectivos actos de conciencia se da, a pesar de que su base representativa sea la misma (*Logische Untersuchungen*, I, § 1). No da muestras Husserl de conocer la distinción entre esa base representativa, equivalente al *objectum materiale*, y el objeto en tanto que objeto con su función especificativa. También es para Husserl el objeto el término intencional de los actos de la conciencia (*Logische Untersuchungen*, V, § 3).

Asimismo en Meinong el objeto es tomado como el término intencional de los actos de la conciencia: aquello a lo que apunta el expreso referirse a algo (*ausdrückliche Gerichtetsein auf etwas*), que es nota característica del acontecer psíquico frente al acontecer no-psíquico (*Über Gegenstandstheorie*, § 1). Por lo demás, el cometido especificativo que respecto de la conciencia desempeña el objeto en cuanto objeto no queda considerado en la doctrina de Meinong, si bien es cierto que en ella la referencia del objeto a la conciencia —o, inversamente, la intencionalidad de la conciencia al objeto — cumple solo una función introductoria para llegar a un tratamiento del objeto independientemente de su conexión con el sujeto psíquico. En Meinong, además de la autonomía atribuida a la teoría del objeto como disciplina independiente del saber metafísico, hay también la autonomía del objeto, tanto en relación a la conciencia o al sujeto consciente, como en relación a la cosa. Lo que Meinong designa con la palabra «objeto» coincide en cierto modo con la cosa, por no ser dependiente de los actos de la conciencia ni tampoco, por ende, del sujeto mismo de estos actos; pero, a su vez, por carecer de todo apoyo metafísico, el objeto parece a veces en Meinong una cosa desrealizada, sin ser irreal tampoco. Ese objeto es, en suma, un *neutrum*, con el riesgo de ser hipostasiado como tal.

La ambigüedad atribuida por Hartmann al concepto de objeto es cosa bien diferente de la neutralidad del objeto en Meinong. El concepto de objeto tiene en Hartmann (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, V Kap., *e*) un carácter equívoco por ser el concepto de algo que se halla, por una parte, vinculado indisolublemente al sujeto, y que, por otra parte, no depende de él. Pero se trata, según declara el propio Hartmann, de una ambigüedad solo aparente. Únicamente dentro del conocer se comporta el objeto como inseparable del sujeto que lo conoce. O lo que es igual: la indisoluble vinculación al sujeto afecta al objeto exclusivamente como objeto, no como cosa. En actitud diametralmente opuesta a la de Meinong, mantiene, por tanto, Hartmann al objeto en relación con la cosa y con el sujeto cognoscente, tal como hace el realismo. Es verdad que Hartmann distingue entre el en-sí gnoseológico y el ontológico, siendo aquel, y no este, el afirmado al explicar y resolver la ambigüedad del concepto del objeto; pero asimismo es verdad que también el en-sí ontológico queda afirmado por Hartmann,

aunque no, claro está, para todos los casos en que se da su apariencia (*op. cit.*, V Kap., *i*; XXX Kap. y XXXI Kap.). Sin ese realismo básico no tendría pleno sentido la distinción establecida por Hartmann entre el objeto y lo transobjetivo. El objeto es lo conocido, y lo transobjetivo lo que queda por conocer, integrándose con los dos el *objiciendum* — lo cognoscible— que como tal se opone a lo incognoscible o transinteligible (*op. cit.*, VIII Kap.). Como el propio Hartmann advierte, todas estas distinciones son gnoseológicas, no ontológicas, dado que el ser propio de la cosa es enteramente indiferente a su objetivación.

Lo calificado por Hartmann de «transobjetivo» —lo no conocido todavía, pero en principio, sin embargo, cognoscible— no es lo que en la teoría del objeto puro, tal como aquí es entendida, se denomina «transobjetual». Este término es ya ontológico, pese a hallarse mediado por la nota meramente gnoseológica de una objetualidad desbordada o sobrepasada. De esta suerte, y a diferencia de lo transobjetivo, lo transobjetual no es lo que no ha llegado aún a ser objeto, sino lo que incluso estando objetivado no se agota, ni consiste tampoco bajo ningún aspecto, en su darse ante una conciencia en acto. Para ser transobjetual lo necesario no es el no estar siendo objetivado, sino el ser algo más que objeto. En cambio, para ser transobjetivo lo necesario no es el ser más que objeto, sino el no estar siendo aún objetivado. Y así cabe entender que lo que en calidad de irreal se contrapone a todo objeto dotado de valor transobjetual es lo meramente objetual, no lo transobjetivo.

Por último, debe tenerse en cuenta que no responde a la etimología ni al más frecuente de los usos rigurosos de la voz «objeto» el empleo que en la actual filosofía analítica del lenguaje se hace de ella (cf. *v. gr.* E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* [1979], p. 46) al aplicarla exclusivamente a lo singular, de tal manera que los predicados no son objetos, sino solo características o quiddidades.

§ 2. La voz «fenómeno» en la terminología filosófica

La noción de fenómeno es enlazada por Kant a la de «objeto» al establecer la distinción, ya consignada arriba, entre el objeto como cosa en sí y como fenómeno. «Objeto», en Kant, quiere decir fenómeno, cuando no significa cosa en sí, y a la inversa. Como distinto de la cosa en sí, el fenómeno es el objeto justamente en tanto que objeto: en su darse o manifestarse a un sujeto consciente. Ello no implica una concepción idealista del fenómeno. También en el realismo puede el objeto ser considerado como objeto: en su relación de presencia o manifestación a una subjetividad consciente en acto. El idealismo kantiano del fenómeno se debe, por consiguiente, a algo que no se limita a la presencia u objetualidad del objeto ante la conciencia, y ese algo es la configuración o conformación del objeto por el sujeto consciente (aunque este no sea consciente de configurarlo o conformarlo). El fenómeno —dice Kant— «tiene siempre dos lados: el uno, cuando el objeto es considerado en sí mismo (prescindiendo de la manera de intuirlo, precisamente por lo cual la índole del objeto permanece siempre problemática), y

el otro cuando es vista la forma de la intuición del objeto, forma que no ha de ser buscada en el objeto mismo, sino en el sujeto al que aparece, pero que, no obstante, compete efectiva y necesariamente al fenómeno del objeto» (§ 7 de la Estética trascendental). Kant llama «forma de la intuición del objeto» a una forma que no ha de buscarse en este, sino en el sujeto que aprehende el fenómeno y que en el fenómeno la pone. Por consiguiente, lo que Kant denomina la «forma de la intuición del objeto» no es el modo en que el objeto mismo es intuido —pues no hay tal intuición del objeto en sí mismo, o sea, de la cosa en sí, cuya índole permanece siempre problemática— sino la forma que configura o conforma al fenómeno *qua* fenómeno, que es, según Kant, lo único que verdaderamente se comporta como término intencional de la intuición.

Kant define el fenómeno como el objeto de la intuición empírica, entendiendo por intuición la referencia inmediata del conocimiento al objeto y calificando de empírica a la ejercida por la sensibilidad como capacidad receptiva de representaciones (§ 1 de la Estética trascendental). En la Introducción a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* afirma Kant que esas representaciones son provocadas por objetos que actúan sobre nuestros sentidos. Mas ello no significa que estos mismos objetos —las cosas en sí — sean el término intencional de las representaciones que provocan. Ese término intencional lo es para Kant el fenómeno y únicamente el fenómeno. La cosa en sí, desconocida siempre por el hombre, es algo con lo que el fenómeno mantiene una relación de procedencia, en la línea, por tanto, de la causa eficiente, tal como lo estimulado o provocado se enlaza a aquello que lo estimula o lo provoca, pero no en la línea que es propia del objeto en tanto que objeto.

Y, ciertamente, por el mismo motivo por el que distingue del «fenómeno» a la «cosa en sí» habría Kant de abstenerse de aplicar a la cosa en sí la denominación de objeto, ya que en la teoría kantiana del conocimiento la cosa en sí se comporta exclusivamente como fundamento o principio de la génesis de la representación sensorial y nunca, en cambio, como término intencional —objetual— de esa misma representación. Ello no obstante, Kant tiene que concebirla como objeto de un mero pensamiento —un puro pensar vacío, sin ninguna intuición— para usarla como un factor explicativo residualmente realista. Y, justo como vestigio del genuino realismo, este factor perturba la teoría y es una continua fuente y ocasión de paradojas y equivocidades, según cabe observar en las tres tesis siguientes (§ 8 de la Estética trascendental): «las cosas que intuimos no son en sí mismas lo que intuimos en ellas»; «ni sus relaciones están constituidas tal como se nos muestran»; «[de los objetos en sí] solo percibimos nuestro modo de percibirlos». Es lógico preguntarse: 1.º ¿cómo es posible una intuición de cosas que no sean en sí mismas lo que de ellas se intuye? (¿no habría que decir que en ese caso no hay realmente intuición?); 2.º ¿cómo cabe afirmar que se nos muestran unas determinadas relaciones no constituidas en sí mismas tal como se nos muestran? (lo que entonces se ha de afirmar es que no hay mostración, para nosotros, de esas determinadas relaciones); 3.º ¿cómo puede ocurrir que percibamos nuestro modo de percibir unos objetos que realmente no percibimos? (lo que entonces percibiríamos, en el mejor de los casos, sería más bien nuestro modo de no percibir esos objetos).

Lo que Kant entiende por fenómeno es, en resolución, un objeto puramente objetual —por tanto, una irrealidad— que implica la cosa en sí como realidad no objetivable. El puro fenomenismo, al cual denomina Kant realismo empírico, podría esquematizarse en este lema: ni lo real es objetual, ni lo objetual es real. El trasunto —puro y simple residuo— de lo real en el mundo puramente objetual de los fenómenos es en Kant lo calificado de «objetivo»: lo válido para todos los sujetos y para todo objeto de experiencia posible, independientemente del particular estado o situación del sujeto individual. Así, la unidad de las representaciones en el juicio —incluso en el juicio contingente— tiene una «validez objetiva», en oposición a la meramente subjetiva que afecta a las representaciones por virtud de las leyes de la asociación (§ 19 de la Analítica trascendental). Con todo, esa validez objetiva no es absoluta, sino relativa o hipotética, porque aquello a lo cual se la atribuye no es nada que pertenezca a la cosa en sí misma, sino que conviene únicamente al fenómeno en cuanto tal por encontrarse en él o por ser una condición para que se constituya como objeto (véase, por ejemplo, el § 3 de la Estética trascendental). Y, en suma, aunque el fenómeno (*Erscheinung*) difiere realmente de la mera apariencia (*Schein*), la cosa en sí no se nos muestra en él.

La conexión del fenómeno con la cosa en sí es, digámoslo una vez más, simplemente genética, no objetual o manifestativa, ni siquiera en el modo de un imperfecto recuerdo o de un eco lejano. El fenómeno es esencialmente heterogéneo de la cosa en sí, pues si bien la materia del fenómeno corresponde a la sensación, la cual tiene en la cosa en sí su motor o su estímulo, la forma que configura a esta materia tiene su origen en el propio espíritu del sujeto cognoscente, donde se encuentra *a priori*, el cual la proyecta e infunde en la materia, impidiendo que esta quede objetivada por separado. El modo de hablar de Kant es con frecuencia ambiguo y paradójico —según ya se observó a propósito del concepto de la cosa en sí como factor residualmente realista que más complica que explica—, y ello de tal manera, que ha podido dar pie a que se reproche a Kant el haber incurrido en contradicción por sostener que la cosa en sí se manifiesta a través del fenómeno, siendo así que este difiere de ella esencialmente. Sin embargo, no es menos cierto que para Kant la cosa en sí permanece desconocida siempre por el hombre, lo cual resulta evidentemente incompatible con cualquier posibilidad de que el fenómeno se comporte respecto de ella como algo que nos la muestre o patentice.

La cuestión que entonces cabe plantear es la de si puede considerarse correcto —o merece, por el contrario, la calificación de abusivo— el uso de la palabra «fenómeno» para dar nombre a un objeto que no manifiesta o muestra cosa alguna real, ni nada en lo que él mismo no consista. Ahora bien, aunque cabe llamar fenómeno a lo que muestra o patentiza a alguna cosa e incluso a lo que la indica o a lo que de algún modo la anuncia, una y otra acepción no solo no son las únicas del vocablo «fenómeno», sino que tampoco son las primordiales, antes bien, son inequívocamente secundarias y, en definitiva, derivadas y de menos frecuente uso.

La voz φαινόμενον (del verbo φαίνεσθαι, cuyo sentido más primordial y habitual es el de lucir o dejarse ver: manifestarse, mostrarse) significa ante todo, y en la mayor parte de los casos, lo que se deja ver por estar a la luz: lo que así se muestra o manifiesta, lo

evidente o patente (en oposición a lo latente, que es lo abscóndito o encubierto). En consecuencia, fenómeno, propiamente, quiere decir lo mostrado, no lo que es mostrativo; lo manifiesto, no lo que es manifestativo, etc.; y así hasta la misma luz es fenómeno en tanto que objeto de visión, no como algo que hace posible el ver. Dentro del lenguaje filosófico es la palabra *objectum* el vocablo latino que mejor corresponde y más se acerca a la voz griega φαινόμενον. El «mostrarse en sí mismo —observa Heidegger— es una señalada forma de hacer frente» (*Sein und Zeit*, § 7). Este hacer-frente no es el fenómeno mismo, sino su mostración o aparición: el respectivo φαίνεσθαι o, para emplear un sustantivo propio, la φάνσις o manifestación —el estar siendo patente— que en latín se corresponde con el *objici* del objeto en tanto que objeto (lo que Hartmann llama la *Objektion*). (La φάνσις de un astro es su «levantarse en el cielo», en oposición a su declinar o caer, pero lo que en ello importa para el fenómeno no consiste en el efectivo movimiento de ascender o surgir, sino en lo que de este modo se consigue: el hacerse presente o dejarse ver, mientras que la «caída» conduce a la ocultación). También el significado privativo y peyorativo del vocablo «fenómeno» presupone la mostración. Para que algo aparezca como lo que no es se requiere su manifestarse o presentarse. Con gran acierto ha insistido Heidegger en este punto y asimismo en la necesidad de tomar por centro de referencia el primordial sentido de «fenómeno» para que puedan constituirse otros significados tales como los de «indicio», «signo», «síntoma», «símbolo», etc.

Mucho más discutibles son, en cambio, las apreciaciones de Heidegger acerca de la esencial identidad que entre sí mantienen el ser y el pensarse o mostrarse (*Einführung in die Metaphysik*, IV Kap., B). En defensa de esta identidad se ve Heidegger obligado a «decretar» la conveniencia de abstenerse de expresiones tales como «subjetivo» y «objetivo», «realista» e «idealista». Pero los problemas y los temas en función de los cuales se han acuñado y filosóficamente utilizado ambos pares de términos no se dejan eludir tan fácilmente como Heidegger parece suponer, y desde luego no cabe darlos por zanjados aduciendo unos equívocos ejemplos del lenguaje no filosófico. De la equivocidad de estos ejemplos ofrece una clara muestra la interpretación heideggeriana de la frase «la luna luce» en el sentido de que la luna «está en el cielo» y, de esta manera, «es». En castellano cabe incluso el empleo del *modus loquendi* «hay luna» para significar con él que la luna luce o está en el cielo, pero esta no constituye ninguna demostración de que quien así se expresa esté persuadido de que nuestro satélite deja realmente de ser cuando no está luciendo en el firmamento visible.

La artificiosidad de la manera en que en esta ocasión procede Heidegger se hace igualmente notar en su interpretación del célebre dicho Heráclito: φύσις κρύκτεσθαι φιλεῖ (fragm. 123). La inclinación de la naturaleza (traducida por «ser» en la interpretación de Heidegger) a ocultarse se explicaría porque ser es precisamente un emerger de la ocultación o latencia, hacia la cual, por virtud de una vuelta al origen o retro-tensión, estaría esencialmente inclinado. Y otro tanto debe observarse respecto de la verdad como des-ocultación o patencia que no se añade al ser, sino que le es co-esencial. La *veritas ontologica causalis*, como aptitud que todo ente posee, justo en tanto que ente, para ser

conocido por un entendimiento que no lo produce, no es formalmente patencia o desocultación (*Unverborgenheit*), sino aptitud, capacidad o posibilidad radical de manifestarse. Ser-inteligible no es idéntico a estar-siendo-aprehendido por un intelecto limitado.

Ens et verum convertuntur significa que todo ente es, en tanto que ente, verdadero: apto para ser bien entendido (sin quedar exhaustivamente comprendido) por un entendimiento finito, lo cual equivale a que todo ente, no por otra razón que por su propia entidad, es manifestable o presentable a una mente finita; pero manifestable o presentable no es lo mismo que efectivamente manifiesto o realmente presente. La patencia *in actu* es necesaria, para todo ente en cuanto ente, respecto del Lógos absoluto, pero en definitiva ello se debe al carácter absoluto de este Lógos, no a su sola logicidad, ni a que el hallarse presente o manifiesto a Él constituya el ser de la entidad, dado que ni siquiera los *non entia* dejan de manifestarse o presentarse al conocimiento absoluto (Tomás de Aquino, *Contra Gentiles* I, 66; *Sum. Theol.* I, q. 14, a. 9).

A diferencia de la idea kantiana del fenómeno, la de Heidegger rebasa el estrecho marco del objeto de la intuición sensible. Esta ampliación del campo de la idea del fenómeno tiene su origen, como es bien sabido, en el pensamiento fenomenológico de Husserl. Pues fenómeno sigue siendo para Husserl el objeto de la intuición, mas no el de la intuición sensible únicamente, sino asimismo el de la intuición eidética o esencial (*Wesenschau*); lo cual implica, a su vez, la correspondiente expansión del concepto del intuir. Con razón se ha podido asegurar que el concepto fenomenológico del fenómeno está, respecto al de Kant, tan ilimitadamente dilatado, que abarca todo lo inteligiblemente constituido, habiendo, por lo mismo, de incluir también el sentido, por ejemplo, de *Dios*, el de lo *Absoluto*, el de la *nada* (cf. G. Funke, *Phänomenologie. Metaphysik oder Methode?*, 8: *Was ist Erscheinung in ihrem Erscheinen?*). El tercero de estos ejemplos resulta el más elocuente. La nada es también fenómeno por cuanto exhibe ante la conciencia un sentido, siendo así, por tanto, inteligible. Lo que la voz «nada» significa (lo que se dice nada: incluso ningún fenómeno) queda constituido como término intencional de la conciencia, vale decir, como presente o manifiesto a ella o, lo que es lo mismo, como su objeto. «Fenómeno» —en el sentido en que lo toma el pensamiento fenomenológico— y «objeto» son términos enteramente equipolentes, y ello no puede extrañar si se atiende a que *objectum*, en la terminología filosófica más rigurosa y estricta, no es sino el correlato o término intencional de la vida consciente. Para poder cumplir esta función no es necesario ser algo real; de ahí la posibilidad de los objetos exclusivamente objetuales. En tanto que correlato o término intencional de la vida consciente, también la nada es fenómeno, objeto, y si como objeto debe calificarse de exclusivamente objetual, a título de fenómeno hay que considerarla como exclusivamente fenoménica.

Ya en la terminología de Brentano se encuentra la expresión «mero fenómeno» (*blosses Phänomen*) para designar lo opuesto a lo efectiva y verdaderamente existente (*Psychologie vom empirischen Standpunkt* I, cap. 1, § 2). El puro fenómeno en la acepción brentaniana se agota en su exhibición o mostración. Lo cual quiere decir: no que

su *essentia* se nos ofrezca íntegra, sin ocultos residuos, sino que todo su *esse* es mero *percipi*. Ser un puro fenómeno es carecer de otro ser que el del ser-presente-a-la-conciencia. Con lo cual viene otra vez a quedar claro que lo que hace que el fenómeno sea fenómeno —aun en el caso de que no se reduzca a serlo puramente— es la objetualidad, el ser término intencional o correlato de la vida de la conciencia.

La noción del fenómeno como «lo relativo-absoluto» y el concepto del «ser transfenoménico» (*l'être transphénoménale*) expresan en la ontología fenomenológica de Sartre una única y misma tesis: la afirmación de que el término intencional o correlato de la vida consciente no es solo objeto o fenómeno, sino ante todo un ser, un genuino en-sí (cf. *L'être et le néant*, Introd. I y II). La *Erscheinung* kantiana es doblemente relativa: por un lado, a la cosa en sí y, por otro, al sujeto. Según Sartre, la fenomenología de Husserl y de Heidegger mantiene la relatividad del fenómeno al sujeto, como quiera que el manifestarse o presentarse implica necesariamente un «ante quién», pero, a diferencia de lo que sucede en Kant, el concepto fenomenológico del fenómeno es también el de algo absoluto, a pesar de esa relatividad, porque no remite a su vez a una cosa en sí que nunca se hace patente. Ahora bien, en oposición a un Husserl al que califica de infiel a su propio descubrimiento de la conciencia como trascendencia, vincula Sartre al fenómeno un *esse* transfenoménico en su propio estar dado a la conciencia. En expreso paralelismo con la prueba ontológica anselmiana y cartesiana, donde se habla de un ser cuyo concepto implica su existir, Sartre afirma que la conciencia es conciencia de un ser cuya esencia implica la existencia. En suma: la conciencia «exige simplemente —afirma Sartre — que el ser de lo que *aparece* no exista solo en tanto que aparece» o, en términos positivos: «el mismo ser transfenoménico de lo que es *para* la conciencia es *en sí*».

No cabe una oposición más radical y tajante al principio de la inmanencia. La inmanencia misma exige, para Sartre, ser definida como la captación de algo trascendente (*l'immanence ne peut se définir que comme la saisie d'un trascendant*). La petición de principio, o la tautología, es tan operativa en esta tesis de Sartre como en la argumentación inmanentista. No puede caber la menor duda acerca de que también es en sí el ser transfenoménico de lo que es para la conciencia, pues si no fuese en sí, ¿cómo podrá ser transfenoménico? La cuestión no está ahí, sino en si es necesario que lo que aparece a la conciencia tenga también un ser transfenoménico o, por el contrario, se agote en su aparecer, tal como acontece, por ejemplo, en las puras y simples apariencias.

Es verdad que, en definitiva, el concepto de las meras apariencias presupone el de algún ser transfenoménico, al que ellas mismas se oponen —como se opone lo irreal a lo real— y que no consiste solo en el sujeto ante el cual aparecen. Únicamente si lo real se manifiesta —o, lo que es lo mismo, solo si lo transfenoménico se hace fenómeno—puede la irrealidad de la mera apariencia ser denunciada como lo que es: pura objetualidad o irrealidad. Mas lo así denunciado es cabalmente un fenómeno que carece del ser transfenoménico. Como *fenómeno*, es irreductible a su φάνσις, respecto de la cual es transcendente solo en el sentido de no hallarse incluido *en* ella, ni como parte integrante, ni como aspecto de su propio ser. Y en cuanto *puro fenómeno*, se da tan solo en su φάνσις, con relación a la cual no es trascendente si trascender quiere decir poder ser (para

el fenómeno, un mero poder estar dado) cuando ella no es.

§ 3. La acepción filosófica del término «representación»

La mutua equipolencia de las nociones de *lo representado* y de lo *manifiesto* o patente (el fenómeno en su más dilatada acepción) se encuentra de un modo explícito en Brentano: «Tal como usamos la voz "representar", "ser representado" [*vorgestellt werden*] es lo mismo que "manifestarse" [*erscheinen*]» (*Psychologie vom empirischen Standpunkt* I, lib. 2, cap. 1, § 3). Y habida cuenta de que en Brentano el objeto es, como ya vimos, el correlato o término intencional de la actividad anímica en cuanto vida consciente, resulta que las nociones de lo representado, de lo manifiesto o fenómeno y del objeto son, en definitiva, una y la misma noción: «Hablamos de un representar donde quiera que algo se manifiesta. Si vemos algo, nos representamos un color; si oímos algo, nos representamos un sonido; si imaginamos algo, nos representamos una construcción de la fantasía. En virtud de la universalidad con que usamos esta palabra, podemos decir que es imposible que la actividad anímica se refiera a algo que no esté representado [*vorgestellt*]. Si oigo y entiendo un nombre, me represento lo que él designa y esa es, en general, la finalidad de los nombres: suscitar representaciones» (*op. cit.*, II, lib. 2, cap. 6, § 3).

Todos los ejemplos en este texto aducidos mantienen esa referencia a la conciencia, sin la que el objeto no puede comportarse como objeto, ni tampoco el fenómeno en calidad de fenómeno. Pero este tener que ver con la conciencia, imprescindible para que en su acepción brentaniana lo representado sea representado, no presupone una interpretación idealista. *Vorstellen* quiere decir «poner delante» y, de esta manera, significa lo mismo que presentar. *Vor* cumple en esta ocasión un cometido idéntico al de *gegen* en *Gegenstand* y al de *ob* en *objectum*. La necesaria referencia a la conciencia en calidad de polo subjetivo no tiene ningún sentido inmanentista en el uso habitual de estos vocablos. Su versión idealista es solamente uno de los modos posibles, y no, por cierto, el primordial u originario, de entender ese nexo con la conciencia, indispensable para lo representado en su equivalencia al objeto en tanto que objeto y al fenómeno *qua* fenómeno. De ahí que sea perfectamente posible que en el lenguaje del realismo se hable del representar, y de lo representado, sin incurrir por ello en ninguna contradicción.

Tomás de Aquino usa, refiriéndose a Dios, la expresión *vis suae repraesentationis* para significar una capacidad formalmente *cognoscitiva* que no se limita a tener por objeto la propia esencia de Dios y todos los seres existentes, sino que se extiende también a los que no existen: «*Extendit igitur se vis suae repraesentationis ad multa plura quam ad ea quae sunt. [...] extendit se eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea quae non sunt*» (*Contra Gentiles* I, 66). Es patente que *repraesentatio* y *cognitio* tienen aquí exactamente el mismo significado, lo cual es muy sintomático en un pensador como Tomás de Aquino, nada propenso a utilizar los vocablos en acepciones extrañas a su significación habitual. El conocimiento al que aquí la representación equivale está

tomado en un sentido muy amplio, ya que es un conocer que no se refiere solo a lo que existe, sino también a lo que no existe. Y asimismo es muy dilatado el sentido en que santo Tomás usa, dentro del texto del que ahora se trata, la voz «representación», aunque dentro, no obstante, de la vida de la conciencia y al servicio de ella.

En un latín muy clásico el *repraesentare* había ya significado el manifestar o hacer patente, lo cual puede, sin duda, ser tomado según el modo de la función que el conocimiento desempeña, si bien es cierto que también puede tomarse de otras distintas maneras. En el latín del siglo XVII R. Goclenius asigna al representar, además de la acepción del *significare*, también la de *rem praesentem facere*, distinguiendo, a su vez, en esta segunda acepción, dos sentidos: el de *absens modo quodam praesens facere*, y el de, *praesentiam alicuius, seu praesens aliquid exhibere* (*Lexicon philosophicum*, 981 a-b). Tomado de una manera muy amplia, el segundo de estos sentidos puede convenir al conocimiento. La actividad u operación cognoscitiva otorga una cierta presencia a lo que de un modo natural no tiene en sí mismo ninguna por carecer de un efectivo existir; y a lo existente, es decir, a lo ya de suyo presente *in rerum natura*, el representar le sobreañade una nueva forma de presencia, la meramente intencional u objetual. En consecuencia, para poder negarle al conocimiento la índole de la representación es necesario que el representar se entienda como un cierto «sustituir». De esta suerte, la operación cognoscitiva no es representativa de su objeto, ya que no lo suple o sustituye, pero lo que desempeña esta función ha de ser, sin embargo, objeto de un conocer: de lo contrario, no se comportaría vicarialmente respecto del término intencional de un acto cognoscitivo, con lo cual lo representado no sería conocido a través de su representante o mediador.

En la doctrina del *verbum interius* o *species expressa* del conocimiento intelectivo, ya había aplicado Tomás de Aquino estas consideraciones, al afirmar que «lo primordial e inmediatamente entendido es lo que el entendimiento concibe en sí mismo acerca de la cosa entendida» «*hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta*» (*De Potentia*, q. 9, a. 5). La cosa entendida —*res intellecta*— es objeto de intelección a través del verbo mental que la representa (en la acepción vicarial del representar). Lo que se comporta de un modo representativo no es, formalmente hablando, la intelección, sino el verbo mental, pero el comportarse de este modo requiere, a su vez, el ser objeto de intelección y el serlo de una manera primordial o inmediata (*prius et per se intellectum*).

Las observaciones semántico-filosóficas de Juan de Santo Tomás acerca de la representación son sumamente útiles en el examen del nexo de las nociones del representar y del objeto en sus respectivas funciones para la actividad cognoscitiva. De un modo muy general, el representar se atribuye a todo cuanto presenta algo a la potencia (*repraesentare dicitur de omni eo, quod aliquid fit praesens potentiae*), pero ello puede ocurrir de tres maneras: la objetiva, la formal y la instrumental, que convienen respectivamente al objeto, a la noticia y al vestigio (*Cursus Philosophicus Thomisticus* I, 9 b 30). El «representar objetivamente» (mejor fuera decir «objetualmente», traducción menos literal, pero más correcta), es el presentarse el objeto a la potencia (cognoscitiva),

haciendo, así, de término intencional de la operación de conocer, como la pared se presenta a la vista en el acto de la visión; y el representar «instrumentalmente» es el propio del vestigio, tal como la estatua representa a lo por ella imitado; pero el «representar formalmente» es propio de la «noticia» en el sentido de la «noción» o «concepto formal» intelectivamente constituido. La noticia o noción, el concepto que el entendimiento *se hace* de algo, no es un conocer intelectivo, sino una construcción intelectivamente formada y a cuyo través se aprehende lo representado por él en el caso de los objetos que poseen un valor transobjetual. Esta última condición no está expresada por Juan de Santo Tomás, ni se encuentra tampoco formulada en la doctrina escolástica —principalmente tomista— del *verbum interius*; pero indudablemente es compatible con esta misma doctrina e incluso debe afirmarse que es en ella, realmente, una exigencia implícita.

Para la teoría del objeto puro es esa una condición que ha de hacerse constar de un modo expreso y en nombre precisamente del realismo al que esta teoría se ordena. Ello se explica por dos razones principales: 1.ª porque, evidentemente, el realismo no consiste en suponer que toda construcción objetual de nuestro lógos (todo νόημα en su acepción aristotélica: *De Int.* I, 16 a 10-14) sea un objeto dotado de valor transobjetual; 2.ª porque los nóemas puramente objetuales —los que no desempeñan una función meramente representativa— presuponen, no obstante, aquellos nóemas que, por tener valor transobjetual, son representativos formalmente. (El examen y desarrollo de las implicaciones de esta tesis no son por ahora necesarios).

Volviendo a las observaciones de Juan de Santo Tomás sobre el sentido de la representación en la actividad cognoscitiva —tal vez las más exactas y claras entre todas las que en este asunto se han propuesto—, es especialmente útil para la determinación del concepto de objeto —en general— y de su nexo con la representación el tener en cuenta la caracterización del objeto como «algo pasivamente representable por la potencia». Esta descripción del objeto no solo tiene interés en virtud del hecho de que en ella volvemos a encontrarnos con la idea del representar entendida como conocimiento, sino también en razón de que el objeto queda caracterizado en una forma perfectamente aplicable a lo irreal y no exclusivamente a los objetos en que se manifiestan realidades. El texto de Juan de Santo Tomás merece ser consignado íntegramente: «La índole del objeto se salva en el hecho de que algo es representable pasivamente por la potencia [cognoscitiva]. Ahora bien, de suyo y en cuanto tal, lo pasivamente representable no dice un poder que aplique y una el objeto a la potencia, sino lo que se une y se hace presente, pues así como el representar es el hacer presente, el ser representado es el ser hecho presente. Por tanto, si la índole de objeto se salva en el hecho de ser representable, infiérese que el hacer activamente la representación se halla fuera de la índole del objeto y no es un requisito para ella; del mismo modo en que, consistiendo la forma en ser algo que se une a la materia en tanto que la conforma y en que con su presencia la penetra, la índole de forma no puede consistir en la unión y aplicación a la materia de una manera eficiente» (*Cursus Philosophicus Thomisticus* I, 680 b 39-681 a 13). Consideremos con el mínimo detenimiento necesario los dos puntos principales de este texto.

El concepto de *lo pasivamente representable por la potencia* presupone, de una manera necesaria, la recíproca idea de una potencia capaz de representar activamente, es decir, con efectiva aptitud para hacer presente el objeto, llevando activamente a cabo su representación; pero ello implica, a su vez, que lo que así se entiende por representación no es el hacer las veces de lo representado, como quiera que la potencia a cuyo cargo corre el representar (la potencia cognoscitiva) no sustituye a lo representado, sino que, al ejercer la actividad que le compete por su propio carácter de potencia cognoscitiva, hace presente al objeto. Este es, por consiguiente, el término intencional de la actividad cognoscitiva, la cual, así como la potencia que la ejerce, es representativa en el sentido en que, como ya arriba pudo verse, habla de la representación Tomás de Aquino, y con el cual coincide básicamente la acepción brentaniana de lo representado como lo hecho patente o manifiesto.

Y por lo que atañe a la posibilidad de aplicar a lo irreal —aunque no a lo irreal únicamente— el concepto de objeto como aquello que puede ser representado, el texto de Juan de Santo Tomás la justifica, sin lugar a la menor duda, al excluir de la índole de objeto el hacer activamente la representación (*facere repraesentationem active*), tal como se excluye de la índole de la forma el hacer activamente su aplicación o unión a la materia. Ningún objeto puramente objetual podría ejercer esa acción representativa, ya que, al ser irreal, no tiene poder alguno que le haga posible semejante comportamiento. Todo su ser es un mero ser-representado (*repraesentari*), un estar-hecho-presente según el modo de un correlato objetual o término intencional de una conciencia en acto. (Claro está que si lo irreal no posee otro ser que su mero *repraesentari*, su objetualidad se define mejor por el mero ser-representado que por la posibilidad de ese mismo ser. E incluso cuando se trata de un objeto real se le define mejor (más correctamente, en su carácter de objeto) como «lo representado», en vez de como «lo representable». Muy propia y estrictamente, el objeto no es el previo titular de la posibilidad de ser-representado, sino aquello que *de facto* lo está siendo. De lo contrario, sería imposible todo objeto puro, ya que este no es nada independientemente de su ser-objeto (=ser-representado).

En Descartes (*v. gr.*, *Meditationes de prima philosophia*, III, 9) —y, de una manera general, en todo el racionalismo— se mantiene el sentido vicarial de la representación, atribuyendo este cometido a las ideas. De un modo particularmente gráfico ejemplifica Malebranche (*De la recherche de la vérité*, III, p. II, ch. 1) la función de las ideas como representaciones vicarias: «el objeto inmediato de nuestro espíritu cuando, por ejemplo, ve el sol, no es el sol, sino algo que está íntimamente unido a nuestra alma, y a eso es a lo que llamo *idea*», y seguidamente define: «con la palabra *idea* no entiendo otra cosa que el objeto inmediato, el más próximo a nuestro espíritu, cuando capta algún objeto». Sin embargo, esta definición nominal de la idea no expresa exactamente lo que por idea entiende Malebranche, pues ya en el mismo capítulo en que la definición aparece se encuentra también la tesis de que nuestra alma no tiene necesidad de ideas para captarse a sí misma, ni para percibir sus propias modificaciones, tesis que se completa con la afirmación de que solo por medio de las ideas podemos percibir las cosas que están fuera

del alma, supuesta la imposibilidad de que le estén unidas íntimamente. En resumen: son, en definitiva, las cosas materiales las que, según Malebranche, podemos percibir únicamente por la mediación de las ideas. Mas ello basta para que ya esté dado el idealismo de la representación sensorial, cuyos primeros gérmenes son de clara estirpe cartesiana.

En Leibniz tiene la representación un primer sentido desprovisto de toda referencia a la conciencia. Toda mónada es de «naturaleza representativa» por cuanto «expresa de un modo natural el universo entero», respecto del cual se comporta como «un vivo espejo permanente» (*Monadologia*, 56, 60, 62). La metáfora del espejo es aquí muy apropiada, ya que el espejo re-presenta o refleja solo de una manera natural, es decir, inconscientemente, en oposición a lo que ocurre en las mónadas superiores, donde ya se da la «apercepción». Seguramente, ha de verse en esta doble acepción leibniziana de la representación el origen, indirecto o directo, del uso kantiano de la voz *Vorstellung* como un género supremo, del cual es una especie la representación consciente (*mit Bewusstsein*), que abarca la *sensatio* (referida tan solo a meros estados subjetivos) y la *cognitio*, subdividida en intuición y concepto, pudiendo este, a su vez, ser empírico o puro (*KrV*, A 320/B 376 ss.).

Pero es en el kantiano Schopenhauer donde el sentido idealista de la representación aparece de un modo explícito en su conexión con la idea del objeto. Para Schopenhauer, en efecto, no hay una verdad más cierta, y que menos necesidad tenga de pruebas, que aquella según la cual «todo lo presente al conocimiento, el mundo entero, por tanto, es tan solo objeto para el sujeto, intuición del intuyente; en una palabra, representación» (*Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 1). Aquí la representación es el término intencional del acto efectivamente representativo, lo cual permite identificarla al objeto; pero el idealismo estriba, en este caso, no en que a su vez el objeto —la representación «pasivamente» tomada— sea referido al sujeto del intuir o del representar, sino en la afirmación de que el mundo agota su ser en su referencia objetual al sujeto correspondiente. Y por lo que atañe al carácter «axiomático» que a esta tesis atribuye Schopenhauer, se trata, una vez más, de la capciosa tautología del principio de la conciencia o la inmanencia (expresado en una de sus fórmulas de más elegante concisión).

Los casos de Kant y Schopenhauer constituyen, sin ser los únicos, una prueba, por sí sola suficiente, de que la afirmación de la intuición es compatible con el idealismo, si por intuición se entiende una representación —en el sentido del manifestar o hacer presente—, cuyo objeto es captado de una manera inmediata: sin la intervención del representar vicarial. La compatibilidad de la intuición así entendida con el idealismo es un hecho inverso y complementario de la compatibilidad de la representación vicarial con el realismo. Para este, el objeto sensorialmente representado —es decir, aquel del cual es imagen el *verbum interius* o «especie intelectual expresa»— puede estar existiendo independientemente de su representación a través de nuestra noticia intelectual o imagen conceptual, y ese independiente existir es su efectiva presencia *in rerum natura*, independientemente también de la intuición sensorial que de él podemos tener cuando se

trata de una realidad sensorialmente aprehensible. Lo verdaderamente inconciliable con la tesis realista sería la afirmación de que todo nuestro conocimiento es vicarialmente representativo, significando con ello que ninguno de nuestros conocimientos aprehende su objeto de una manera directa.

Incluso en una perspectiva no realista, sino fenomenológico-trascendental como la de Husserl, es por completo inadmisible la reducción de todo conocimiento a la representación vicarial. La crítica de Husserl a la «teoría de las imágenes», aunque, como en seguida hemos de ver, es abusiva, tiene, no obstante, una innegable dosis de oportunidad y de razón. Con todo acierto observa, en efecto, Husserl que «conduciría a un regreso infinito […] el hablar en serio, respecto de una simple percepción, de una "imagen perceptiva" interna a ella, "mediante" la cual se relaciona con la "cosa misma" (*Logische Untersuchungen*, V, § 21, Beil. zu §§ 11 und 20). Es decir: si para relacionarse perceptivamente con algo hiciera falta la mediación de una imagen interna al acto mismo de percibir, también sería entonces necesario, para percibir a su vez esa imagen interna, otra que a su vez fuese interna al acto de percibirla, *et sic de caeteris*.

La tergiversación que añade Husserl a este atinadísimo reparo, y que le conduce a rechazar en general la teoría de las imágenes internas, es doble: *a)* el pensamiento de que la afirmación de estas imágenes es negación de toda aprehensión directa; *b)* la suposición de que toda imagen interna ha de ser captada de la misma manera en que es necesario captar la imagen externa para que conduzca a lo que por ella queda representado. Como un factor común a estos dos erróneos prejuicios, debe señalarse la ignorancia en que Husserl se encuentra respecto de la *esencial* distinción entre la imagen interna y la externa. Su rechazo de la primera puede muy bien explicarse como un efecto, lógicamente consecuente, de haber pensado la imagen interna a la conciencia como si en esta se hubiese introducido alguna de las imágenes que le son exteriores. Tales imágenes, en efecto, no cumplen su función sin que previamente reparemos en ellas, conociéndolas de un modo explícito o temático, tal como expresamente he de percibir la estatua de la Cibeles para que esta estatua ponga la Cibeles ante mí de una manera representativa.

Naturalmente, si niego la posibilidad de toda aprehensión no solo directa, sino también temática o explícita, de la estatua en cuestión, no cabe que la Cibeles llegue a constituirse para mí en objeto representado por la mediación de su estatua. Y si concibo las imágenes internas como si fuesen las externas trasladadas a mi conciencia, habré de pensar que no pueden cumplir su función representativa si no las capto expresa y temáticamente como tales imágenes. Ahora bien, esta forma de captación pertenece exclusivamente a las imágenes cuya manera de representar es la que hemos visto consignada por Juan de Santo Tomás como un *repraesentare instrumentaliter*, esencialmente distinto del *repraesentare formaliter*, propio del verbo interior o especie intelectual expresa. Esta, a diferencia de la estatua, no ha de ser previamente conocida de una manera explícita como algo dotado de una función de representación y que, además, se refiere a una determinada cosa y no a otra cualquiera.

La misma objeción que a la teoría de las imágenes hace Husserl, y que este considera irrebatible, se la plantea el propio Juan de Santo Tomás: «cómo es posible que el mismo

verbo sirva para conocer el objeto si no es previamente conocido en calidad de imagen representativa», y este planteamiento está apoyado por lo que hoy llamaríamos un dato fenomenológico negativo: no tenemos experiencia de una previa visión de esa imagen como tal imagen (*cum tamen nullus experiatur se prius videre hanc imaginem ut in ea videatur objectum*). La solución estriba en distinguir dos clases de imágenes, por un lado, la imagen externa e instrumental y, por el otro, la interna y formal, de tal suerte que solo aquella requiere el ser alcanzada y conocida previamente como imagen que representa (*Cursus Philosophicus Thomisticus* III, 358 b 26). Ya santo Tomas había comparado la imagen intelectual expresa con un espejo donde una cosa aparece, pero que no excede lo que aparece en él (*tamquam speculum in quo res cernitur, sed non excedens id, quod in eo cernitur*, cf. *De natura verbi intellectus*, cap. 1). Evidentemente, lo que así aparece en el espejo no es conocido en sí, sino en su propia imagen especular, y es también innegable que para ello hace falta que esta quede captada, mas no que se la conozca previamente como aquello en lo que algo se refleja.

La cuestión de si la imagen intelectual expresa es solo aquello *en lo que* algo se entiende (*in quo*) o, por el contrario, algo que es también entendido (*quod*), o tal vez ambas cosas, se resuelve perfectamente con la ayuda que suministra la metáfora de la imagen especular. Esta imagen es un *in quo* y un *quod*, comportándose como algo ciertamente captado e incluso como lo primero que se capta —ya vimos que santo Tomás la considera lo *primo et per se intellectum*—, pero no como algo previamente captado en su carácter representativo. Justamente esta distinción entre el hecho de ser captado, incluso de una manera primordial, y el de ser explícitamente captado en calidad de imagen, permite resolver el problema de la contradicción en que parece incurrir N. Hartmann al sostener, por una parte, que la imagen solo se nos torna consciente cuando de algún modo reflexionamos sobre el conocimiento y, por otro lado, que la imagen tiene en común con el objeto el estar delante, el hacer frente al sujeto (cf., respectivamente, los puntos 3 y 5 del apartado *b* del cap. V de los *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*).

La «anteposición» o «enfrentamiento» —en una palabra, la objetualidad— de la imagen, a la que Hartmann se refiere, es una propiedad ontológicamente inseparable de su propia índole de imagen, pero no un dato fenomenológico inicial. O lo que es lo mismo: la imagen cognoscitiva no es fenomenológicamente un objeto —Juan de Santo Tomás diría que no es un objeto *objective*— nada más que en la reflexión, una vez que esta ha sido hecha, pero en ella se nos descubre como algo que ya se ha comportado objetualmente sin que entonces tuviéramos conciencia de ese mismo comportamiento.

Llegamos así a la conclusión de que objeto *sensu stricto* es solamente lo representado, no lo activamente representativo (ni siquiera en el caso del representar *formaliter*), aunque lo que así funciona esté provisto de una cierta objetualidad. Esta objetualidad meramente ejercida no es consciente: por tanto, no es tampoco la propia del objeto en su estricta acepción. La teoría del objeto puro usa el término «objeto» en ese estricto sentido.

V. Análisis fenomenológico-ontológico del objeto en tanto que objeto

§ 1. El objeto formalmente considerado. Descripción fenomenológica y valoración ontológica

Todo objeto puede ser considerado de dos modos, según que respectivamente lo tomemos sin referencia alguna a su propia objetualidad o bien, por el contrario, en función de ella. A estos dos modos de tomar un objeto —sea cualquiera la índole que de suyo posea— cabe denominarlos «consideración material» y «consideración formal», siendo entonces la forma la respectividad a la conciencia —o lo que es lo mismo, la objetualidad— y la materia aquello a lo que esta forma determina. Solamente en el modo de la consideración formal es tomado el objeto *con* su carácter de objeto. Mas esta manera de asumirlo, sobre no ser la única posible, tampoco es la primera y espontánea. Es verdad que incluso en la nuda consideración material el objeto está ya *de facto* siendo objeto, puesto que queda considerado o atendido, pero con idéntica evidencia se ha de advertir también que no es entonces considerado o atendido en su carácter de objeto. Para tomarlo justamente de este modo se ha de reduplicar la consideración o la atención, no en el sentido de intensificarlas, sino en el de volverlas o aplicarlas a ellas mismas: es decir, hace falta considerar que el objeto es considerado o atender a que es atendido, lo cual resulta inviable como actitud enteramente primaria, e «inviable» quiere decir en este caso: rotundamente imposible, no ya solo violento o muy escasamente natural.

Lo absolutamente primordial y, por ende, también lo más natural o espontáneo, es tomar el objeto puramente en su intrínseco ser en-sí, aun en el caso de que este en-sí sea irreal. Ulteriormente, por obra de la reflexión y solo en ella, el «ante-mí» del objeto, que había permanecido en la penumbra, irrumpe de un modo explícito y de esta suerte el objeto queda por mí captado en su propia objetualidad y no solo en el ser que de un modo absoluto le conviene. Así pues, la consideración del objeto en tanto que objeto es efecto formal de una reflexión, no de una *intentio directa*. A esa reflexión, donde capto el objeto como determinado por la forma de la objetualidad, debo llamarla

fenomenológica precisamente porque me presenta el objeto en su propio estar siéndome presente: en su patencia o φαίνεσθαι ante mí. La noción misma del objeto en tanto que objeto es fenómeno-lógica por ser el concepto (lógos) de aquello que en la reflexión se hace patente (fenómeno) con su propia objetualidad. La formalidad del objeto se hace explícita en virtud de la reflexión y constituye así la «novedad» que por obra de esta se eleva a la plena luz, bien que no como escindida del objeto, sino en tanto que dada en él como aquello que determina su carácter de objeto. Dicho de otra manera: lo que por obra de la reflexión esencialmente fenomenológica viene a quedar manifiesto es «materialmente» lo mismo que ya antes lo estaba, pero eso mismo, al re-aparecer, se hace patente, de una manera explícita, como término intencional de la conciencia, no de un modo absoluto o según la forma de lo en-sí.

La pura y simple consideración material, la única que se halla a nuestro alcance mientras permanecemos instalados en una actitud pre-reflexiva (pre-fenomenológica), no toma en consideración esa presencia sin cuyo ejercicio es imposible el «estar-siendo-objeto». Mas como quiera que es posible ser objeto sin que a la vez lo sea esa presencia, el análisis fenomenológico habrá de consistir primordialmente en hacer que la objetualidad resulte explícita como determinativa del objeto. Ello no significa que el primer paso del análisis fenomenológico deba ser concebido como una especie de «acto de justicia» que restituye al objeto lo que de él habría quedado sustraído en su consideración material. El hecho de que en la pura y simple consideración material no se tenga presente «la presencia misma del objeto» (el φαίνεσθαι del φαινόμενον) no es ningún efectivo prescindir de alguna determinación que en el objeto estuviese ya dada de una manera explícita. Para que ello fuese posible, sería necesario el imposible de que el objeto se diese *con* su propia objetualidad previamente a la reflexión que la hace ver. Ni la consideración material le quita al objeto nada que con él no se dé *in actu signato*, ni tampoco la consideración formal le añade nada como en justa compensación.

La objetualidad —fenomenicidad— expresamente visible en la reflexión fenomenológica pertenecía ya al objeto —aunque no como objetivada— antes de presentarse de una manera temática. El análisis fenomenológico se limita, por tanto, a reconocerla, pasando inmediatamente a describirla con la máxima lealtad y pulcritud. La descripción que así ha de efectuarse debe ser fenomenológica en el sentido, también, de atenerse exclusivamente a lo que de un modo explícito se manifiesta en la actitud reflexiva, tal como Husserl postula para lo que es solamente una descripción eidética. Y, como puramente descriptivo, el análisis fenomenológico es análisis meramente morfológico; dicho en terminología aristotélica, habría que hacerla desde el punto de vista de la «causa formal», dejando fuera, por tanto, entre otras cuestiones, todas las relativas a la génesis de la objetualidad y, por lo mismo, a la causa eficiente de la que esta génesis deriva. Tales cuestiones, innegablemente radicales, pertenecen a un plano que se sitúa más allá de lo mostrable descriptivamente por la vía de la reflexión como retorno o *regressus* de la conciencia a sí misma. Son, sin embargo, cuestiones fundamentales para la teoría del objeto puro y, sin duda, también para una teoría general del objeto en tanto que objeto. Por ello habrá que tratarlas en la presente investigación, mas no ahora, sino

al final, en la Tercera Parte, cuando haya quedado suficientemente esclarecido qué es aquello que ha de explicarse en su génesis y en qué formas o tipos cardinales se presenta.

* * *

El estricto atenimiento a lo mostrable por la vía de la reflexión esencialmente fenomenológica no excluye, en cambio, el tratamiento ontológico de los datos así obtenidos. El mero análisis fenomenológico de estos datos, aunque irreductible a su tratamiento ontológico, no lo impide en manera alguna y, aunque es cierto que no lo incluye, lo permite y hasta lo prepara y favorece al roturar y disponer el campo donde se ha de cumplir. Así, la descripción fenomenológica de la objetualidad como referencia a la conciencia y, juntamente con ello, como determinación del sujeto por el objeto, suministra los materiales para la cuestión, que ya no es solo fenomenológica, del *valor ontológico* que a esa referencia y a esa determinación se les deba reconocer. ¿Es el *ser* de la referencia objetual a la conciencia un auténtico ser, o se trata, exclusivamente, de una relación irreal, mera *relatio rationis*, aunque, eso sí, fenomenológicamente útil, ineludible, necesaria? Y la determinación del sujeto por el objeto, ¿pertenece al ser mismo de la objetualidad, de tal modo y manera que se deba decir que el sujeto *es* modificado *realmente* por el objeto mismo en cuanto objeto?

Estas cuestiones, así como también la del hallarse ontológicamente el objeto *en* el sujeto —pese a que este «en» no es admisible desde el punto de vista puramente fenomenológico— son básicas y esenciales para la ulterior determinación conceptual del objeto irreal o puro, ya que atañen en general al objeto en tanto que objeto. El análisis fenomenológico y ontológico de este no puede, evidentemente, limitarse a lo que es peculiar de los objetos puramente objetuales o irreales, pero ha de efectuarse de tal modo que, además de no hacer de antemano imposibles a estos objetos, logre manifestarnos las condiciones mismas de su posibilidad y, de esta forma, aunque únicamente así, los anticipe y prevea.

Por lo demás, el tratamiento ontológico de los datos fenomenológicamente descubiertos y analizados, aunque sin duda rebasa el nivel propio de la pura y simple descripción fenomenológica, puede, sin embargo, mantenerse en continuidad con él, por permanecer en el plano de la morfología —la perspectiva de la causa formal—, sin entrar en explicaciones etiológicas que ya estuvieran situadas en el plano de las consideraciones «genealógicas» —la perspectiva de la causa eficiente—. En suma: el análisis fenomenológico-ontológico del objeto en tanto que objeto, si bien incluye dos tratamientos distintos, los enlaza en una esencial unidad que permite transitar del uno al otro y complementarlos entre sí, como partes heterogéneas de un organismo vivo.

Al final del capítulo anterior se hizo constar, por modo de conclusión, que la teoría del objeto puro usa el término «objeto» en la acepción de lo representado *sensu stricto* y no en la de lo que se comporta como representativo (instrumental o formalmente). Esta conclusión terminológica va ahora a constituir el punto de partida del análisis fenomenológico-ontológico del objeto en tanto que objeto.

§ 2. El objeto como lo explícitamente presente. Carácter fenomenológico, no ontológico, de la «unidad objetual»

Lo excluido por el sentido estricto del «objeto» es lo que no está representado: lo que no se presenta a la conciencia como su explícito término intencional. Por ello, la objetualidad misma y, consiguientemente, el objeto en tanto que objeto se hallan fuera del campo de aplicación del riguroso concepto del objeto mientras no se nos muestran por la vía de la reflexión fenomenológica, que es lo que efectivamente hace de ellos algo representado, explícitamente presente (fenómeno). Tal vez parezca una contradicción el hecho de que el objeto no se muestre explícitamente como objeto «desde el primer instante». Esta apariencia de contradicción debe tenerse en cuenta porque puede prestar un buen servicio: el de obligarnos a hacer una nítida distinción entre lo explícitamente presente y lo presente de un modo reduplicado o reflejo. Lo segundo es un caso de lo primero y, además, presupone necesariamente el otro caso, de un modo análogo a como la intención indirecta presupone necesariamente la directa. Por tanto, el representar indispensable para que algo esté siendo explícitamente presente es lo que en el capítulo anterior se consignó como el sentido en que hablan del representar un Brentano o un santo Tomás y que de hecho es también el más frecuente, y hasta el único si se pasan por alto las ocasiones donde es usado en su acepción «vicarial».

También lo vicarialmente representado es *sensu stricto* objeto, no siéndolo, en cambio, lo vicarialmente representativo mientras a su vez no se presente de una manera explícita. La amplitud del objeto en su estricta acepción incluye formas y casos extremadamente heterogéneos. La diversidad de todos estos casos y formas no está condicionada —limitada— nada más que por la exigencia de que sea la diversidad posible en lo manifiesto o presente de una manera explícita. Pero este requisito está cumplido, *v. gr.*, no solo por el papel en el que ahora escribo y que así está presente ante mis ojos, sino también por lo que en él voy escribiendo (los rasgos que voy trazando y lo que con ello significo); y tanto por lo que vuelve a presentárseme en virtud de mi capacidad de recordar, cuanto por lo que proyecto hacer mañana, y por lo que sueño dormido y por lo que despierto fantaseo, y hasta por entes de razón tales como las meras intenciones lógicas de la especie y del género, e incluso por ese absurdo «círculo cuadrado» que me sirve de ejemplo de *contradictio in adjecto*. Y todo caso de complexión enunciable — aquello a lo que en el juzgar afirmativo asiento y de lo cual disiento en el juzgar negativo — es también objeto, si está siendo presente de una manera explícita.

Objeto, en resolución, es todo aquello que está siendo atendido, sin que importe que la atención que se le presta sea tal vez muy escasa o débil. También lo vagamente atendido es atendido, y aquello a lo que no se presta absolutamente ninguna atención no es objeto, no se comporta como un término intencional de la conciencia: no está explícitamente presente. Lo presente de un modo explícito no es lo presente solo *in rerum natura*. El carácter propio de lo explícito no es una determinación natural —que, como tal, habría

de ser intrínseca—, sino una determinación intencional: esencialmente referida a la conciencia. Nada es de suyo, en su peculiar y propio en-sí, explícito ni implícito. El carácter propio de lo explícito es exclusivamente objetual. (También es puramente objetual el carácter propio de lo implícito, mas lo es por el nexo que con aquel mantiene: lo implícito es lo contenido y presupuesto por lo explícito, aunque no manifiesto en la misma presencia de este. La objetualidad de lo implícito no es la de una presencia intencional *in actu*, sino la posibilidad de ser explícito, o sea, la de desplegarse o manifestarse a plena luz).

Para que algo se comporte como objeto, su presencia real es tan innecesaria como insuficiente. Como todo conocimiento, también el calificado de intuitivo apunta a algo patente con una presencia explícita, y ya hemos podido ver que el peculiar carácter de lo explícito es propia y formalmente intencional. Yo no podría tener la presencia intuitiva de este papel que ahora veo si él mismo no me estuviera físicamente presente (en el sentido de «al alcance de mi vista»); mas si cierro los ojos, ese estarme el papel presente de una manera física deja *ipso facto* de serme una presencia intuitiva; y si, además de mantener cerrados los ojos, pongo toda mi atención en otra cosa, el papel deja enteramente de ser objeto ante mí: pierde, en todas las formas, su explícita presencia a mi conciencia, aunque siga ante mí físicamente. E incluso cuando lo veo no percibo ninguna de las partículas elementales que hay en él y que con él están físicamente presentes ante mí. Si no están al alcance de mi vista no es por hallarse físicamente ausentes, y si, a pesar de no verlas y de no tener de ellas ningún otro conocimiento sensorial, las conozco, en virtud de una noticia científica, ello se debe, no a algún especial refuerzo que esta otorgue a mi sensibilidad —tal como hace, por ejemplo, el microscopio, que no es ninguna noticia—, sino a que tengo de las partículas en cuestión una presencia explícita de carácter intelectivo. La diferencia entre mi visión del papel y mi intelección de las partículas elementales que en él hay es solidaria de una coincidencia esencial: en ambas, algo está siendo presente de una manera explícita. Es, por consiguiente, esta presencia, tal como ya arriba se observó, lo que otorga al objeto su propia objetualidad, su ser-objeto para algún sujeto.

Lo que ante un sujeto se presenta de una manera explícita —vale decir, lo atendido— es: *a)* la totalidad, en cada caso, del campo de la atención, incluyendo también en él lo vagamente atendido; *b)* cualquier parte, especialmente atendida, que de alguna forma se comporte como una cierta unidad en ese campo total y que en él se perfile o se destaque sin llegar a segregarse enteramente (el residuo, ya abundante, ya escaso, del campo de la atención se le mantiene enlazado por compartir con la porción privilegiada una misma presencia explícita). La posibilidad de una serie simultánea de objetos se acusa, del modo más llamativo y relevante, no en el hecho, meramente cuantitativo, de un determinado incremento del número de las unidades especialmente atendidas (¿dónde habría de ponerse el límite de semejante incremento?), sino en el hecho, esencialmente cualitativo —y, como en seguida hemos de ver, eminentemente revelador— de la presencia sincrónica de los contrarios, donde, por cierto, el número de las unidades especialmente atendidas es el mínimo: en cada ocasión, únicamente dos.

Consideremos, por ejemplo, el caso de un objeto blanco y un objeto negro, ambos simultáneamente presentes de una manera explícita, y pasemos por alto la cuestión, que desde luego no es fenomenológica, de si la blancura y la negrura —o, en general, los colores— tienen realmente un valor ontológico formal y no solo el fundamental o virtual. En cualquier caso, aunque no fuesen determinaciones formalmente reales, la blancura y la negrura son evidentemente cualidades objetuales. Aun si no hubiese unas *realidades* blancas y otras negras, es, sin embargo, un hecho incontrovertible que hay *objetos* de color blanco y objetos de color negro. Pues bien, mientras que el darse físicamente la blancura en un objeto impide que en este mismo objeto se dé sincrónicamente la negrura, ocurre, por el contrario, que la presencia intencional de la blancura y la de la negrura pueden ser simultáneas para una misma subjetividad consciente en acto, constituyendo, por tanto, una sola presencia explícita.

La posibilidad de que en un mismo campo de atención haya un objeto blanco y otro negro es reveladora de otra posibilidad más radical: la de una misma o sola objetualidad para la blancura y la negrura. Más compleja, indudablemente, es la objetualidad global de todo el campo afectado por la atención. Por muy reducido que este pueda encontrarse en alguna ocasión, siempre abarca, además de cuanto se comporta como objeto de una atención especial, también lo que se halla, como aquí insistentemente se ha advertido, en una especie de segundo plano. Mas lo relevante y decisivo no es la cantidad de los objetos explícitamente presentes, ni simplemente su diversidad o variedad, sino la oposición que entre ellos mantengan, pues lo que en verdad resulta significativo es que unos datos físicamente incompatibles entre sí están, sin embargo, unidos en su objetualidad.

La unidad objetual de los contrarios, que no escapó a la perspicacia de Aristóteles (*Met*. VII, 1032 b), ha sido penetrantemente analizada por santo Tomás (*In Met.* L. VII, lect. 6, n. 1405), quien, a diferencia de aquel, ha buscado y expresamente denunciado la razón por la cual son en el alma compatibles entre sí las formas que en la materia mutuamente se excluyen. El ejemplo aducido por Aristóteles es un caso de «oposición privativa», concretamente, la oposición entre la forma (εἶδος) que es la salud y la forma que es la enfermedad. La segunda se agota en ser la falta o ausencia (ἀπουσία) de la primera. Santo Tomás establece *expressis verbis* la distinción entre la forma en cuanto dada en la materia y en cuanto dada en el alma (*forma, quae est in anima differt a forma, quae est in materia*). Lo que le mueve a hacer esta distinción es la advertencia de que mientras las formas de los contrarios son en la materia no solo diversas, sino contrarias, en el alma los contrarios tienen, en cierto modo, una forma única. Tal es el hecho al que Aristóteles se refiere (τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ αὐτὸ εἶδος) y que se concreta en el ejemplo de la enfermedad y la salud; pero santo Tomás, para dar razón de este hecho, llega a hacer una afirmación aparentemente paradójica: en el alma las formas de los opuestos no son formas opuestas (*formae oppositorum in anima non sunt oppositae*). Desde luego, ello no puede querer significar que haya en el alma algo así como una ceguera para la oposición, ni que en el fondo los opuestos sean idénticos para el alma, como si esta los juzgase así, a pesar de las apariencias, con un proceder

«dialéctico».

Lo que de un modo exteriormente paradójico sostiene aquí santo Tomás es, en primer lugar, que en el alma las formas de los contrarios son entre sí solidarias, mientras que en la materia se repelen o excluyen mutuamente; pero a continuación, y entonces se trata ya de la razón del hecho, dice que ello se debe a que el estar las formas en la materia consiste en dar el ser a las cosas por ellas determinadas, mientras que las formas se encuentran en el alma según el modo cognoscible o inteligible (*quia formae in materia sunt propter esse rerum formatarum: formae autem in anima sunt secundum modum cognoscibilem et intelligibilem*). Por tanto, la diferencia en cuestión remite, en definitiva, a la que hay entre el *ser* y el *ser-conocido*.

Ciertamente, en este pasaje santo Tomás habla solo del ser de las entidades materiales, del que estas poseen en virtud de las formas que respectivamente las configuran, determinando de este modo su esencia; pero el motivo de esa limitación estriba en que la forma de la que se trata en el ejemplo aducido por Aristóteles, a saber, el εἶδος salud, es un modo de ser o determinación que, aunque no afecta a todos los seres materiales, únicamente en ellos puede estar realizado. Mas si el ser de lo material se considera no en cuanto dado en la materia, sino en tanto que ser, la distinción respecto del ser-conocido continúa siendo válida. Y así resulta tomada —como distinción, en general, entre el ser y el ser-conocido— en la subsiguiente afirmación de santo Tomás: el ser de un contrario es eliminado por el ser del otro, pero el conocimiento del otro, es ayudado por él (*esse autem unius contrarii tollitur per esse alterius; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis juvatur*). Ello vale no solo para las oposiciones privativas entre las formas materialmente dadas y las ausencias o carencias de esas formas, sino para todo género de oposiciones y de opuestos.

En todos los casos la peculiar unidad que los opuestos mantienen justamente en su misma oposición es fenomenológica, no ontológica. No el ser, sino el ser-conocido, admite propiamente una dialéctica. Y la unidad objetual no es necesariamente —por lo mismo, tampoco es siempre— una unidad real, pues la presencia explícita (la objetualidad, el ser-conocido) nunca es, simplemente, ser. (Ni la unidad real es siempre una unidad objetual). En ello estriba la posibilidad radical del objeto puro o, dicho de otra manera, el fundamento de la posibilidad de lo irreal como un *dato sin ser*: solo provisto de un mero *ser-conocido*.

§ 3. Patencia del objeto y cuasi latencia del sujeto

En su esencial relatividad a la conciencia, el carácter explícito de la presencia propia del objeto aparece, a través de la reflexión fenomenológica, precisamente como el contrapolo de la subjetividad consciente en acto. El objeto es, así, *lo otro* frente al sujeto activo de la representación. A ello responde el significado del *objectum* (para la vida consciente) como lo contrapuesto o enfrentado. Lo atendido —en la amplia acepción de lo intendido— se nos muestra, en virtud de la reflexión fenomenológica, como lo

contrapuesto o enfrentado según el modo de lo explícitamente presente a la subjetividad consciente en acto; pero es decisivo el no olvidar que ello acontece en virtud de la reflexión fenomenológica y no antes de que esta reflexión se esté ejerciendo. La referencia del objeto a la conciencia y, por ende, a la subjetividad consciente en acto, no es explícita presencia de ella misma, ni del sujeto mismo, nada más que después de que algo «otro» se haya hecho presente en forma explícita. La comprensión cabal de esta afirmación requiere algunas puntualizaciones.

Para que la descripción fenomenológica sea pura, de suerte que al ejercerla se evite la subrepticia introducción de elementos ajenos a la propia índole de lo descrito, es enteramente imprescindible que lo que solo en la descripción misma se nos muestra de una manera explícita no sea pensado como si ya previamente se hubiese presentado de ese modo. El riesgo de semejante *quid pro quo* es posible porque se presta a ello la lectura conceptual de los datos logrados por la vía de la reflexión. El propio concepto del objeto como lo otro frente al sujeto activo de la representación puede dar pie a que este sujeto activo sea pensado, a su vez, como explícito correlato del objeto ya en la misma intención directa. Pensarlo de esta manera es concebirlo como simultáneo de la objetualidad de lo presente en esa misma intención.

Expresiones tales como «el objeto es objeto para el sujeto, y el sujeto es sujeto para el objeto», usadas en las descripciones fenomenológicas del conocimiento y que de suyo son perfectamente correctas, pueden, sin embargo, resultar mal interpretadas si se las piensa de modo que llegue a instalarse entre los datos explícitamente presentes en la «consideración material» del objeto lo que solo se hace presente de una manera explícita en la «consideración formal» del objeto en tanto que objeto. Las ideas del sujeto y del objeto constituyen un plexo conceptual inextricable, de tal suerte que no es posible el pensarlas por separado. Cada una remite inevitablemente a la otra, ni más ni menos que como sucede con todos los opuestos relativos (padre-hijo, mayor-menor, etc.).

La simultaneidad conceptual del objeto en tanto que objeto y del sujeto a título de sujeto es, en efecto, un caso de la que todos los opuestos con oposición de relatividad mantienen entre sí y que es, a su vez, uno de los modos de la peculiar unidad objetual de todos los opuestos en tanto que opuestos. Pero ya vimos que esta unidad objetual es fenomenológica, no ontológica: compete al ser-conocido y no simplemente al ser. Por consiguiente, muy bien puede ocurrir, *v. gr.*, que, siendo *b* hijo de *a*, yo piense en *a* sin pensar para nada en *b*, o a la inversa. Para la unidad objetual —en este caso, para la simultánea presencia explícita de *a* y de *b*—, no basta el ser padre el uno e hijo el otro, sino que se requiere el ser-conocidos ambos como tales. Análogamente, para la unidad objetual del objeto con el sujeto, que es tanto como decir para la simultánea presencia explícita de ambos, hacen falta el ser-conocido del objeto en su comportamiento como objeto y el ser-conocido del sujeto en su función de sujeto. Es necesaria, por tanto, la intención indirecta: la consideración formal, la reflexión. Mientras esta no se realiza no hay más presencia explícita que la de lo otro que hace frente al sujeto activo de la representación. El sujeto mismo no aparece de una manera explícita en la intención directa, a pesar de *ser* esta un acto suyo y un acto de *su conciencia,* tan suyo y de su

conciencia como el acto en el cual estriba el cumplimiento de la reflexión, donde ya expresamente se manifiesta a sí mismo.

Formuladas de un modo negativo, estas consideraciones acerca del alcance de la intención directa se resumen diciendo que lo subjetual no es primordialmente objetual. Ello equivale a decir, en términos positivo-negativos, que la forma originaria del objeto es la forma de lo que no es subjetual. En el análisis fenomenológico y ontológico del objeto en tanto que objeto esta afirmación debe ser compensada con la de la presencia no-explícita, no propiamente objetual, del sujeto en simultaneidad con lo que a este explícitamente se le manifiesta de un modo originario o primitivo. En la intención directa la subjetividad consciente en acto, aunque no está vuelta sobre sí, ni se ocupa de sí misma en modo alguno, tampoco se limita, como si fuese un espejo, a hacer presente algo que no es ella. La conciencia de lo que no consiste en conciencia ni en nada subjetual no es, sin embargo, autopresencia explícita —expresa u objetivante autofanía—, pero el no serlo se debe, sencillamente, a que es heterofanía, no a que en la intención directa sea imposible toda efectiva presencia del sujeto a sí mismo.

Lo realmente imposible en la intención directa es que el sujeto esté siendo para sí mismo objeto, no que, al apuntar conscientemente a algo distinto de él, tenga también de sí alguna presencia. Ha de ser esta todo lo discreta que hace falta no solamente para no impedir la explícita presencia de algo otro, sino también para que la heterofanía no sea borrosa o «movida», sino clara. Ahora bien, una presencia discreta, no objetual, no explícita, es cosa bien diferente de ninguna presencia. Si de ninguna forma se diese el sujeto cuenta de sí mismo en su propio darse cuenta de algo otro, nunca podría conseguir una explícita autoconciencia; mas es así que la tiene, *ergo*. La única objeción que podría hacerse a este razonamiento es que con él se razona y no propiamente se describe. Pero tan cierto como ello es, sin embargo, que aquí la argumentación se basa directamente en la descripción, con la cual se mantiene en contacto directo e íntimo. La autoconciencia explícita es formalmente un hecho de conciencia, no la conclusión de un silogismo, y, al describirla como antecedida por una intención directa, el sujeto aparece según el modo de lo reiterado: no como antes dado tal cual ahora se da, pero tampoco como no dado en modo alguno en aquella intención. La reflexión fenomenológica, que hace patente a lo subjetual —el sujeto mismo con sus actos y sus más formales requisitos— no es un acto creador: no saca a la subjetividad, digámoslo así, de la absoluta nada de la conciencia. Se limita, simplemente, a hacerlo explícito: en una palabra, a objetivarlo.

La utilidad que para el análisis del objeto en tanto que objeto tienen estas aclaraciones reside en la confirmación, obtenida con ella, del concepto de la objetualidad como presencia explícita y no meramente implícita o consectaria. En otra ocasión (cf. *La estructura de la subjetividad*, Tercera Parte, III, 1) he examinado detenidamente el alcance y la índole de la presencia no explícita, la que cabe denominar no-objetual y a la que entonces califiqué de «inobjetiva» y simplemente consectaria o concomitante. Entre las consideraciones allí hechas resulta ahora especialmente oportuna la siguiente: «al ser lo otro en tanto que otro lo que hace de objeto para la subjetividad que se trasciende, la presencia del sí-mismo o de lo propio no puede darse en el trascender intencional en una

forma objetiva, sino solo como una simple presencia consectaria: algo esencialmente heterogéneo de la aprehensión de un objeto y, sin embargo, indisolublemente ligado con ella».

Hay en este pasaje dos conceptos, el de la subjetividad que se trasciende y el del trascender intencional, ninguno de los cuales presupone que en la intención directa la subjetividad consciente en acto tenga ante sí algo dotado de una existencia efectiva. La «subjetividad que se trasciende» es la que está teniendo en acto la conciencia de algo que ella no es, y el «trascender intencional» es el acto de esa conciencia. Así pues, lo afirmado en la última parte del texto en cuestión —a saber, que la simple presencia consectaria es «algo esencialmente heterogéneo de la aprehensión de un objeto y, sin embargo, radicalmente ligado con ella»— vale también para todos los casos en los cuales algo que no posee una existencia efectiva está, en cambio, exhibiéndose con una presencia expresa.

La descripción fenomenológica de lo que en tales ocasiones acontece pone ante nuestros ojos un contraste singularmente agudo: por un lado, algo que es irreal se presenta, no obstante, de una manera explícita y, por otro lado, algo real se manifiesta solo en una forma implícita o consectaria, a pesar de su realidad y de ser subjetividad consciente en acto. Pero el contraste esencial para los intereses del análisis del objeto en tanto que objeto es, aunque indudablemente menos llamativo, más profundo que el dado exclusivamente en la presencia explícita de lo irreal. El más radical contraste se halla, en efecto, en el hecho de la indisoluble conexión de dos cosas tan diversas entre sí como la presencia explícita de lo intendido y la meramente consectaria del sujeto activo que lo intende, o, dicho con otros términos: entre la patencia del objeto y la cuasi latencia del sujeto.

Si se da el fácil paso que lleva a la confusión de esa cuasi latencia con un absoluto encubrimiento y si, además, se olvida que es solamente en la intención directa donde la autopresencia del sujeto tiene un carácter meramente consectario, la conclusión a la que en definitiva se llega no puede ser otra que la negación de toda autopresencia subjetiva. Una equívoca muestra de semejante negación ya ha sido detenidamente examinada al final del último parágrafo de la Introducción de este libro. Lo que pudiera llamarse el agnosticismo subjetual de N. Hartmann es, en efecto, una negación —al menos, en la apariencia y en sus fórmulas iniciales— de la posibilidad de que el sujeto del conocimiento se haga presente a sí mismo; y a esa negación conduce necesariamente la tesis hartmanniana de la heterogeneidad del pensar y de lo pensado si esta tesis es mantenida de una manera coherente y si la heterogeneidad del pensar y de lo pensado es referida —según acontece en Hartmann— a lo que cumple esos diversos cometidos y no solamente a estos formalmente tomados.

Sin embargo, ya en su momento se advirtió que de hecho la negación formulada por Hartmann es parcialmente más literal que real, por cuanto resulta limitada en virtud de la afirmación, ante todo, de la autocerteza existencial del sujeto y, en segundo lugar, de una cierta noticia mínima del modo de ser de este, sin la cual la autocerteza existencial sería imposible. Lo realmente excluido por el agnosticismo subjetual de Hartmann son dos

cosas: *a)* que el sujeto pueda conocer su propia esencia, con la sola excepción de ese mínimo informativo; *b)* que el sujeto se comporte como objeto en la autocerteza existencial. De estas dos cosas, la primera es una abusiva negación, enteramente infundada, de las posibilidades del pensamiento discursivo, que en este caso no ha de partir de cero, puesto que cuenta con el firme apoyo de una noticia o información implícita, aunque solo sea mínima, la cual llega a hacerse explícita merced a la reflexión o intención indirecta. En cambio, es perfectamente admisible la negación de que en su autocerteza existencial el sujeto funcione como objeto, si lo que por tal autocerteza se entiende es la dada en su modo primordial, la que tiene lugar *in actu exercito* en la intención directa y no la que ya *in actu signato* pertenece a la reflexión o intención indirecta (como, por ejemplo, sucede en el *cogito* cartesiano).

Justamente por no comportarse como objeto, el sujeto cuasi latente no puede ser, al mismo tiempo, irreal. Ulteriormente puede llegar a serlo, mas para ello se han de cumplir dos condiciones: una ontológico-negativa y otra fenomenológico-positiva. La condición ontológico-negativa es el *dejar-de-ser* (compatible con estar siendo el sujeto latente en *otro* acto); y la condición fenomenológico-positiva es precisamente el *llegar-a-ser-un objeto,* la adquisición de una presencia explícita. Toda vivencia que pasa a ser objetivada es ya irreal, como su mismo sujeto en cuanto sujeto de ella. La objetualidad, la presencia explícita o patencia, no es ninguna garantía de realidad. Lo irreal —todo objeto puro— es tan patente como cualquier realidad en su estar siendo objeto para un sujeto efectivo.

§ 4. La irrealidad de la presencia del objeto. Seudopasividad y seudoactividad del objeto formalmente considerado

La comparación de la presencia explícita o patencia, en la que estriba la objetualidad, con la cuasi latencia del sujeto contribuye a perfilar y a hacer más nítida la noción del objeto. Lo constituido en objeto es lo patente en un acto de representación y cabalmente por virtud de este acto. De ahí que el objeto sea lo representado: lo que es hecho patente y así mantenido. Desde el punto de vista de la pura y simple descripción fenomenológica, la objetualidad se nos aparece en la forma de una situación recibida, en la que algo se comporta pasivamente por el hecho de ser-representado, no por el hecho de ser. Morfológicamente, el ser-objeto es un hecho pasivo, aun en el caso de que lo representado sea activo e incluso aunque formalmente consista en actividad. Y para la gramática no cabe la menor duda: *objectum* es un término pasivo. ¿Pero es realmente la objetualidad una pasividad?

La cuestión que así se plantea no es asunto de la gramática, ni de una mera fenomenología descriptiva, sino que propiamente es ya ontológica. Aunque se mantiene en el plano de la morfología, la pregunta por la realidad, o la irrealidad, del carácter pasivo del objeto en tanto que objeto está ya formulada en el nivel del *ser* o, lo que es lo mismo, en el de la verdad ontológica formal. Lo preguntado, en efecto, tiene el siguiente sentido: ¿es en verdad una forma de pasividad la situación de lo representado en cuanto

representado? Implícitamente, esta pregunta contiene una afirmación, un reconocimiento, de que en efecto es eso lo que la objetualidad «parece» ser. La pregunta tiene un sentido adversativo, que se expresa de esta manera: *¿pero realmente* lo es? Esta fórmula interrogativo-adversativa presupone, a su vez, la afirmación, el reconocimiento (solo implícito, pero indudablemente efectivo) de la posibilidad de que el parecer y el ser sean diferentes. En el caso del cual se trata, la diferencia no es la que podría darse entre lo que parece y lo que es un cierto objeto materialmente tomado, sino que estriba en la diferencia —si la hay— entre lo que parece y lo que es la propia objetualidad formalmente considerada.

Cualquiera que sea la respuesta que se deba dar a esta cuestión, queda todavía otra pregunta, que es aquí, en definitiva, la primera: ¿por qué parece la objetualidad una manera de pasividad? La respuesta no puede estar más que en el hecho del carácter activo que conviene al representar. Lo representado es pasivo en cuanto representado porque el propio representar es algo activo o, mejor, una actividad: la que hace que algo me esté siendo patente. Si esta actividad cesa, deja de dárseme en el estado de patente lo que por obra de ella me estaba resultando manifiesto. En consecuencia, ese estar-siendo-para-mí-patente es un efecto de la actividad misma de representar, y de aquí lógicamente se deduce que el objeto, formalmente considerado, es pasivo, y la objetualidad un cierto modo de pasividad. A primera vista, esto deja zanjada la cuestión de la realidad, o irrealidad, del comportamiento del objeto en su propio ser-representado. La patencia surgida por virtud del representar sería un efecto real producido por este en el objeto y, por ende, el objeto mismo sería realmente pasivo en tanto que «receptivo» de este efecto.

Ahora bien, aunque la patencia *es* del objeto, este no *se es* patente, sino que *me* lo *es*. Solo en los casos de la reflexión se es patente a sí mismo el objeto, pero ello acontece porque en esos casos el objeto lo es el propio sujeto. Y en ningún caso pertenece al objeto su patencia. Esta es suya únicamente en el sentido de que él (me) es patente, pero su serme-patente no es realmente suyo, sino mío. El depositario o receptor del efecto real de la representación no es lo representado, sino en cada caso el respectivo sujeto. El objeto, por tanto, no es realmente pasivo, ni la objetualidad es realmente pasividad. En el objeto mismo su patencia es nada: nada real. Todo el ser de su patencia es ser-en-mí. La patencia es el ser-en-mí de lo que es ante-mí. Lo ante-mí es lo patente, y lo en-mí su patencia. Esta es suya por ser *de* él, mas no *en* él, y es mía por ser *en* mí, no *de* mí (salvo en los casos de la reflexión y por la razón ya expuesta).

Aun desde un punto de vista meramente fenomenológico, la presencia explícita o patencia puede quedar descrita como un «hecho de la conciencia», no de aquello a lo que esta apunta y que le sirve de término intencional. La intencionalidad no es en la representación otra cosa que un estar teniendo la patencia de lo representado. No lo patente, sino su patencia, es lo tenido *realmente* por la conciencia. El análisis fenomenológico se hace cargo de ello al vincular la trascendencia al objeto y la inmanencia, en cambio, a su patencia. Para semejante «reparto» no hace falta la opción entre el idealismo y el realismo. La trascendencia fenomenológicamente atribuida al

objeto no es el en-sí real de lo existente con independencia de su estar-siendo-objeto. Es solo lo que Hartmann denomina el «en-sí gnoseológico»: el ser de lo que formalmente no es conciencia. Y a lo así trascendente no se le debe tratar como algo real, aunque en efecto lo sea y aunque incluso nos conste. (Lo que como real ha de tratarse es la peculiar inmanencia del fenómeno *qua* fenómeno, aun en el caso de que lo patente esté siendo fingido). Por tanto, lo trascendente en esa acepción no ontológica, sino tan solo fenomenológica, no debe considerarse como realmente pasivo. La pasividad que un análisis meramente fenomenológico puede atribuir a los fenómenos es meramente fenomenológica, y así hay que pensarla cuando se hace ese análisis.

Un claro ejemplo de que esta exigencia puede quedar *de facto* incumplida lo suministra Sartre, quien nos da así ocasión de confirmar, frente a él, la irrealidad del comportamiento pasivo del objeto en tanto que objeto. «El modo del *percipi* —afirma Sartre— es el *pasivo.* Por consiguiente, si el ser del fenómeno es su *percipi,* su ser es pasividad» (*L'être et le néant*, Introd. IV). Evidentemente, el modo gramatical del *percipi* es el pasivo, y es asimismo indudable la pasividad gramatical del fenómeno, pero el silogismo de Sartre no se refiere a asuntos gramaticales. ¿Se refiere a temas ontológicos, o se queda en un plano meramente fenomenológico?

L'être et le néant es un intento de hacer fenomenológicamente una ontología (*essai d'ontologie phénoménologique*). En consecuencia, la pasividad atribuida por Sartre al *percipi* —y que sería asimismo la del fenómeno si el ser del *percipi* fuera también su ser, cosa que Sartre negaría— no es meramente fenomenológica, sino ontológica. La negación sartriana de que el fenómeno se reduzca a su ser-percibido tiene una de sus bases en el valor real atribuido por Sartre al carácter pasivo del *percipi.* Frente a ello debe advertirse: 1.° que el ser del fenómeno en cuanto fenómeno (el φαίνεσθαι) o, equivalentemente, el del objeto en tanto que objeto (el *objici*), es el *percipi* (en el amplio sentido que en Husserl llega a adquirir este término) o, si se prefiere, el ser-representado (el *repraesentari*); 2.º que la pasividad como relación entre dos seres, ninguno de los cuales es en realidad un no-ser (*relation d'un être à un autre être, et non d'un être à un néant*) es la pasividad real, la que no cabe atribuir a lo percibido por su solo ser-percibido; 3.º que una pasividad irreal, meramente fenomenológica —tan meramente fenomenológica como la trascendencia que no implica la efectiva existencia del fenómeno o del objeto—, es una relación que puede darse entre un ser y un no-ser.

El hecho de que la patencia o presencia explícita —la objetualidad— no sea realmente una pasividad ha de poder enlazarse con la índole activa que el representar tiene realmente. Para ello es imprescindible que la acción representativa sea una acción que no tenga por correlato una pasión en lo representado. Si lo representado no es realmente pasivo, el representar ha de poder ser activo sin producir en su objeto ningún efecto real. Pero la posibilidad de actividades que no tienen por correlato ningún efecto real en el término al cual apuntan se encuentra garantizada por dos hechos: uno oréctico, y analéptico el otro. El querer (el estar queriendo) es una actividad en la que se ejerce una «órexis» o tendencia que no produce en su objeto ningún efecto real. Tal vez subsiga a esta actividad otra que realmente modifique a lo querido, pero ya esa otra actividad,

aunque esté siendo querida o lo haya sido, no es formalmente un mero acto de querer, una volición. E incluso en la propia esfera de la acción representativa, que ya es analéptica y no oréctica, encontramos un caso (o, mejor, todo un género, y muy nutrido, de casos) donde el término alcanzado por la acción no puede ser receptivo de efecto real alguno. Es lo que ocurre cuando lo representado no existe.

Aun tratándose de algo que no existe y que puede llegar a ser realizado, su efectuación no lo modifica realmente, porque solo lo que ya existe es realmente modificable; y la posibilidad de la *creatio ex nihilo* no quiere decir que la nada pueda comportarse como sujeto pasivo —receptivo— del propio acto radical de ser. Cuando lo representado es irreal, el representar no deja de seguir siendo una auténtica acción, una efectiva operación, ejecutada por una subjetividad consciente en acto, mas no una operación que se realiza sobre otro ser diferente, en el cual deja un efecto, ya que entonces no existe ese otro ser. En general, las operaciones a las que en el lenguaje de la Escuela se denomina «inmanentes» son acciones o actividades que físicamente permanecen en su propio sujeto activo. La acción representativa es, tanto si su objeto existe como si no existe, una acción inmanente —al igual que lo es la volición—, con inmanencia física, no intencional. La tesis de la inmanencia física del representar es bien ajena a todo inmanentismo idealista. No significa que el representar se represente —siempre y solo— a sí mismo. La trascendencia intencional se cumple en la propia inmanencia física. La conciencia no ha de salir (físicamente) de sí para lograr la posesión (intencional) de lo que ella no es y que por obra del representar es ciertamente en ella por presencia explícita o patencia.

El objeto no es un producto real, ni siquiera en el caso de que el representar tenga realmente un producto, «a cuyo través» se efectúe. El análisis fenomenológico permite, e incluso hace necesaria también, la afirmación de ese tipo de imágenes que la Escuela engloba en la fórmula «especie expresa». Tales imágenes son datos propiamente objetuales —patentes, explícitamente presentes— en la intención indirecta o reflexión. Por lo general, cuando se habla de esta reflexión se hace referencia únicamente a la imagen que ya se ha tornado explícita en la rectificación del error (así sucede, *v. gr.*, en N. Hartmann), pero hay otros ejemplos válidos, como la conciencia que llegamos a adquirir de habernos formado este o aquel concepto acerca de tal o cual cosa, o bien la conciencia de que en el recuerdo nos construimos una imagen de lo recordado, y también la conciencia de que al proyectar una futura acción nos trazamos *in mente* un esbozo de ella; etc. La función de la imagen como un «algo a través de lo cual» se deja entender perfectamente cuando consideramos, por ejemplo, los actos de la memoria. Al recordar, formamos una imagen, pero no es esta lo que recordamos, y aun en el caso del recuerdo iterativo lo recordado no es la imagen en él formada, sino la que en un anterior recuerdo se formó.

En el capítulo «Objeto, fenómeno y representación» se consignó ya el ejemplo, aducido por santo Tomás, de la imagen formada en un espejo *non excedens id, quod in eo cernitur*. Esta comparación, propuesta para la especie expresa intelectual, permite resolver las dificultades que plantea la imagen como un cierto *quod* objetual y no como

un simple *in quo* (véase el capítulo mencionado, *circa finem*). El producto mental que así es la imagen se comporta como un discreto mediador que no llama la atención hacia sí mismo, ni la retiene en sí, antes bien, la proyecta instantáneamente hacia aquello de lo cual ella es imagen. «No es —ha escrito con ejemplar rigor y hondura F. Canals, ocupándose del concepto— el término objetivo, a partir del cual se infiere la naturaleza de la realidad concebida, ni tampoco solo algo por lo que aquella realidad fuese inmediatamente alcanzada por el entendimiento. Lo entendido expresado en el concepto o verbo mental es, así, algo conocido, directa pero no inmediatamente. El conocimiento intelectual mediante el concepto es algo a la vez mediato y directo» (*Sobre la esencia del conocimiento*, Primera parte, capítulo II: *Verbum mentis*).

* * *

Ni el objeto en tanto que objeto es realmente pasivo, ni la patencia o presencia explícita —la objetualidad— es realmente pasividad. ¿Será menester entonces sostener que el objeto en tanto que objeto es algo realmente activo y que, por su parte, la objetualidad consiste en actividad? A ello pudieran inducir algunas fórmulas a veces utilizadas en la descripción fenomenológica del conocimiento, sobre todo si las tomamos en su tenor literal y en su más fácil sentido. Tal es, por ejemplo, el caso de las tres siguientes afirmaciones (todas ellas incluidas en el célebre «análisis fenomenológico del conocimiento» de N. Hartmann): «en la relación cognoscitiva el objeto es lo único determinante, siendo, en cambio, el sujeto lo determinado»; «el conocimiento es la determinación del sujeto por el objeto» (*Bestimmung des Subjekts durch das Objekt*); «el carácter trascendente de la determinación del sujeto por el objeto no conviene en exclusiva al conocimiento de las cosas concretas, sino absolutamente al conocimiento de toda clase de objetos» (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, V Kap., *c*).

Si la determinación acerca de la cual se habla en estas afirmaciones se toma en sentido activo —y debe reconocerse que es ello, indudablemente, lo más fácil—, el objeto queda pensado como la causa eficiente de una acción determinativa que desemboca en la producción de un cierto efecto en el ser del sujeto cognoscente. Y a esto se ha de añadir que la consideración de la génesis del conocimiento humano en su interpretación realista lleva a la afirmación de un primordial influjo activo del objeto (no en cuanto objeto, sino en cuanto ente) sobre el sujeto del conocimiento. Sin embargo, ya el hecho de que en la última de las tres frases citadas se atribuya un carácter trascendente a la determinación de toda clase de objetos obliga a pensar que la determinación de que se trata no ha de entenderse como una eficiencia. ¿En qué sentido una proposición matemática —es uno de los ejemplos presentados por Hartmann en esa misma ocasión— podría ejercer una acción sobre el sujeto que la llega a conocer? ¿De qué manera una proposición matemática podría emitir o irradiar algún estímulo que provocara su conocimiento?

Por lo demás, tampoco en el realismo gnoseológico se afirma que todo objeto del conocimiento humano empiece por comportarse de una manera activa, estimulando al sujeto a conocerlo. Lo que el realismo gnoseológico sostiene es que los materiales

primordiales de nuestro conocimiento nos vienen dados en una experiencia sensorial suscitada por el influjo de lo que en ella queda conocido. Mas de aquí no se sigue que para *todo* objeto —ni aun para todo objeto de conocimiento verdadero— haya un ente real con su misma estructura o configuración —por ejemplo, con la de un enunciado matemático— y que activamente determine al sujeto a hacerse cargo de él. Ni los materiales primordiales son los únicos materiales. El concepto de la sordera, pongamos por caso, cuenta con una innegable base empírica, puesto que tengo la experiencia de que hay sordos (¡a pesar de que la sordera no es audible!), mas no cabe que la sordera, siendo una cierta falta de entidad, se comporte realmente como un ente que de manera activa me determine a pensarla.

La trascendencia a la que Hartmann se refiere cuando habla del carácter trascendente de la determinación del sujeto por cualquier objeto (incluso por un objeto meramente ideal, como una proposición matemática) es la trascendencia del en-sí gnoseológico, la trascendencia meramente fenomenológica, atribuible también a lo irreal; y la determinación del sujeto por un objeto que tiene esta trascendencia no está pensada por Hartmann como un influir activo, sino como un efecto de carácter formal, en un sentido análogo —así puede y debe concebirse— a aquel en el que se afirma, por ejemplo, que la índole de equilátero determina en una figura triangular la índole de equiángulo. Aquí la relación de «consecuencia» no es la que enlaza al producto con su causa eficiente. No se trata, por tanto, de un efecto cuya causa lo lleva a cabo a través de una acción, a la cual corresponde una pasión, sino de una consecuencia o de un efecto de carácter formal. Ello quiere decir, en nuestro caso, que respecto al sujeto cognoscente el objeto se comporta como forma, bien que no de tal modo que a su vez el sujeto cognoscente se comporte como materia.

La patencia o presencia explícita —en la cual consiste el efecto, puramente formal, de lo representado en el sujeto de la representación— es una in-formación (determinación formal, por tanto), mas no una conformación en el sentido según el cual la forma configura o conforma a la materia, componiendo con ella un todo, que es el σύνολον hilemórfico. En el compuesto de materia y forma la materia es aquello *en* lo que la forma inhiere, como la herida en la carne, de tal modo, por consiguiente, que ese «en» es intrínseco y esencial, a diferencia del correspondiente a una pura y simple superposición. El objeto no inhiere en el sujeto, ni se le superpone, pero se comporta, sin embargo, como algo que informa por pura y simple patencia, con un modo peculiar de información, a la que, en contraste con la de tipo físico (compositiva, hilemórfica), ha de calificarse de intencional o inmaterial. La información por pura y simple patencia es, pues, una información enteramente formal.

Las descripciones fenomenológicas de Husserl excluyen todos los giros que de un modo o de otro se refieren a un hallarse el objeto en el respectivo sujeto. Desde un punto de vista meramente fenomenológico y descriptivo, tal exclusión resulta no solo lícita en determinadas ocasiones, sino obligada en todas. Ni aun en los casos en los que el sujeto se objetiva es el objeto algo que esté siendo presente como hallándose en el sujeto. En cuanto representado, yo me encuentro ante mí, no en mí, e igual sucede con mis propias

determinaciones subjetivas, entre ellas mis actos mismos de representar, a pesar de que, por ser míos, se encuentran realmente en mí. Sin embargo, como ya arriba hemos visto, la patencia —no lo patente— es el en-mí de lo que está ante-mí. Al hacer esta afirmación nos trasladamos, desde el punto de vista fenomenológico-descriptivo, a la perspectiva ontológica. Es *en* mí donde se está dando el *ante*-mí de aquello que me es presente de una manera explícita.

El objeto en tanto que objeto —no, por ende, en su ser extraobjetual, sino en su serme-objeto— es propiamente en mí. Ontológicamente, su serme-objeto no es suyo, sino realmente mío. En él mismo no es nada, o, dicho de otra manera, es irreal en él. Esta última fórmula permite hablar de objetos irreales, sin ser en modo alguno incompatible con los objetos reales, antes bien, es imprescindible para su lectura ontológica, puesto que el ser de lo real *ut sic* es el ser con independencia de su estar siendo patente. Si la patencia u objetualidad fuese algo real en el objeto *ut sic*, no podría haber objetos irreales, pues no es posible que algo real sea en ellos, mas tampoco podría haber objetos reales, pues no cabe que la patencia incremente la realidad de lo patente, ni que la latencia elimine o aminore esta realidad.

§ 5. La ilusión de la realidad de la patencia

La irrealidad del φαίνεσθαι es necesaria, tanto para la realidad de todos los φαινόμενα reales, cuanto para la irrealidad de todos los irreales. El análisis fenomenológico-ontológico del objeto formalmente considerado es imposible sin reparar en un caso *sui generis* de objeto puro: la pura objetualidad. De esta suerte, la teoría del objeto puro está ya iniciada en la teoría general del objeto. (El diverso sentido de las expresiones «teoría general del objeto» y «teoría del objeto puro» no se encuentra en Meinong, quien, por el contrario, las identifica, tal como ya en la Introducción pudimos ver). Ahora bien, ¿a qué se debe el hecho de la tendencia a pensar la objetualidad como algo real en el objeto? Repárese en que no se trata de explicar por qué la objetualidad puede dar la impresión de una pasividad o bien de una actividad. Lo que se intenta ahora averiguar es la razón por virtud de la cual la objetualidad puede tomarse —*in genere*— como un efectivo ser pasividad real o actividad real (o algo realmente pasivo, o algo realmente activo), cuando solo es un caso de irrealidad formal. ¿Habrá que poner esa razón en una «ilusión lingüística» —una simple «trampa del lenguaje»— o bien en algo más hondo?

El pensar la patencia como realidad puede ser el efecto de una ilusión lingüística, pero no es necesario que lo sea. En verdad, no puede tenerse por correcta la afirmación según la cual la consideración de la patencia como algo real se debe exclusivamente a una mera trampa del lenguaje. Se trata, sin duda alguna, de una mera ilusión, pero de una ilusión inevitable (aunque también advertible) en el puro nivel de los conceptos (lo cual permite entender su efectiva vigencia en el análisis fenomenológico-descriptivo). Así como ningún ser sería, en tanto que ser, inteligible si no fuese posible el respectivo concepto, tampoco cabe un concepto que no sea, como tal, el concepto de un cierto ser. Pero ello, bien lejos

de querer decir que el no-ser es inconcebible, significa precisamente que puede ser concebido, sino que, claro está, en la única forma en que esto cabe: «como si fuera» un ser.

Solo así puede comprenderse la inclusión del no-ente en el repertorio aristotélico de los sentidos del ente: τὸ μὴ ὂν εἶναι μὴ ὂν φαμέν (*Met.* IV, 1003 b 10). Toda contradicción queda aquí eliminada porque el único εἶναι atribuido por Aristóteles a lo que no es un ente es justamente el no-serlo. A primera vista, cabe también interpretar de ese modo el siguiente texto de Heidegger a propósito de la pregunta acerca de por qué hay algo, en vez de nada: «Todo aquello que no es la nada cae bajo esta pregunta y, al final, la misma nada también; mas no en virtud de que, a pesar de ser la nada, es, sin embargo, algo, un cierto ente, por cuanto que hablamos de ella, sino justo porque "es" la nada» (*Einführung in die Metaphysik*, ed. 1953, p. 2).

Aparentemente, Heidegger coincide aquí con Aristóteles. Mas la apariencia encubre una esencial discrepancia que se pone de manifiesto al advertir la índole «dialéctica» de la afirmación heideggeriana, frente al sentido analógico de la tesis aristotélica. Lo afirmado por Aristóteles es que el no-ente *es no-ente*, mientras que lo que Heidegger sostiene es que la nada *es* (¿algo?), justo por *ser* la nada. En Heidegger la necesaria identidad dialéctica de la nada y del ente —o bien, del no-ser y del ser— excluye la analogía aristotélica. Mas volvamos a nuestro asunto. La analogía, meramente conceptual, del no-ser con el ser hace posible y, a la vez, necesario concebir como un ser real, como un auténtico ser, al simple ser-concebido. Cierto que ello acontece únicamente en el puro nivel de los conceptos, pero no cabe que en ese nivel no ocurra. Aun superando toda ilusión lingüística, no podemos dejar de incurrir en una ilusión conceptual cuando concebimos el no-ser como ser y, por ende, también cuando concebimos como una efectiva realidad a la objetualidad, al puro y simple ser-representado. La imposibilidad de superar en el puro nivel de los conceptos esa apariencia de ser es análoga a la imposibilidad de excluir las meras «apariencias engañosas» que en determinadas circunstancias nos ofrece la experiencia sensible.

Pero *juzgar* inevitable una ilusión es ya evadirse de ella en cierto modo: en el modo —concreta y únicamente— del juzgar. El juicio, que implica el concepto, lo sobrepasa también, no, ciertamente, para abandonarlo, pero sí, en cambio, para reasumirlo en una nueva actitud. Cuando juzgamos superamos el concepto sin prescindir de él, antes bien, nos aprovechamos de su servicio lógico, ya que para juzgar es imprescindible concebir. El puro y simple concepto no es verdadero ni falso. Mantener esta doble negación no es ningún atentado al principio de tercio excluso, porque el concebir no es un juzgar. Cuando juzgamos nos exponemos a caer en el error, el cual es la situación en que la mente se encuentra al enunciar algo falso, no cuando se limita a concebirlo. El concebir algo falso no es falso ni verdadero, como tampoco un error, ni siquiera en el caso de que sea un error lo concebido.

Reflexionemos sobre la paradójica cuestión de si «lo inconcebible» es concebible. La respuesta (afirmativa o negativa, tanto da) a esta pregunta es ya un juicio y, por consiguiente, presupone el concepto de un sujeto, «lo inconcebible». ¿Habrá de

afirmarse entonces que lo inconcebible es concebido, ya que hay un concepto de él, y que, por lo mismo, es concebible? Solo cabe una forma de salir de este atolladero: superar la confusión que lo origina. Para poder tomar lo inconcebible como un genuino caso de lo que se puede concebir hace falta, ante todo, que el ser-concebido sea tomado como un auténtico ser. Pues bien, ello, además de posible, es indudablemente inevitable en el nivel del puro concebir, no en el nivel del juzgar (una prueba más, dicho sea de paso únicamente, de la esencial diferencia entre el concepto complejo, donde se ha de incluir todo *enuntiabile*, y el juicio). Aun en el caso del juzgar tautológico, el cual puede «parecernos» la pura y simple iteración de un concepto, nos movemos ya en un nivel en el que no es necesario el tomar como un ser auténtico al mero ser-concebido.

Ni el ser-concebido es algo real (lo real es el concebir), ni a su vez es algo irreal el no-ser-concebido. Y otro tanto debe decirse del ser-visto y del no-ser visto, del ser-oído y del no-ser oído, así como del ser-imaginado y del no-ser-imaginado, del ser-recordado y del no-ser recordado, del ser-proyectado y del no-ser-proyectado, etc. *In genere*: ni el ser-representado es algo real (lo real es el representar cuando efectivamente está ejerciéndose), ni a su vez es algo irreal el no-ser-representado. Más aún: para ser irreal, el ser-representado es necesario, aunque no suficiente, pues también es preciso el no tener otro ser.

La propia objetualidad es irreal porque su ser es mero ser-representado. Naturalmente, esto no quiere decir que su inauténtico ser exija un acto representativo solamente posible después de algún otro acto también representativo, y así indefinidamente. Para que la irrealidad del *repraesentari* aparezca ante la conciencia basta un único acto y que este sea reflexivo: lo cual supone, sin duda, que antes se ejerció otro, pero no que este sea reflexivo a su vez. La circularidad de la conciencia solamente es posible a partir de algún acto que no sea circular, sino directo, recto. De ahí que el mero ser-representado, aunque solo aparezca ante la conciencia si esta gira sobre sí misma, no exija un previo acto de conciencia refleja o circular. Otros actos de conciencia de esta índole son, sin duda, posibles, pero no en calidad de indispensables para que el propio ser-representado llegue a ser concebido.

SECCIÓN SEGUNDA

LA IDEA DEL OBJETO PURO O EL CONCEPTO DE LO IRREAL

VI. Equipolencia de las nociones del objeto puro y lo irreal

§ 1. Por qué las nociones del «objeto puro» y «lo irreal» son aquí equivalentes

El peculiar valor de irrealidad que es propio del puro y simple «ser-objeto» hace posibles —en la forma ya expuesta hacia el final de la anterior Sección— tanto la idea de la realidad de los objetos reales cuanto el concepto de la irrealidad de los irreales. En aquellos el valor de lo irreal conviene solo al respectivo *objici,* mientras que en estos atañe a lo que cumple la función del objeto y no a esa función tan solo.

El objeto puro es irreal tanto por su materia como por su forma y, a su vez, lo irreal es aquello que ni por su materia ni por su forma tiene otro ser que su puro y simple ser-objeto (aunque no siempre la pura objetualidad convenga a su materia necesariamente, pues basta que *de facto* le convenga). Todo el ser de lo irreal es ser-objeto, y todo el ser del ser-objeto es irreal. Así se ha de entender la equivalencia, hasta aquí mantenida, y que seguirá estándolo en el curso ulterior de esta investigación, entre las nociones del «objeto puro» y «lo irreal». En definitiva, el fundamento de esta equivalencia está en el hecho de la formal irrealidad del *objici,* sin la cual no es posible la teoría denominada realismo, ya que este, en cuanto doctrina (como distinto del mero realismo espontáneo), sostiene que ni para ser real es menester ser objeto, ni para ser objeto es menester ser real. La teoría del objeto puro, basada en este explícito realismo y elaborada por entero en función de él, propone unitariamente la razón de ambas negaciones, afirmando que el ser-objeto es simplemente el reverso irreal de la acción representativa, *i. e.*, de la actividad de conocer en su más amplia acepción. La necesidad, para el realismo explícito o teórico, de hacer uso de la noción de lo irreal o, equivalentemente, de la idea del objeto puro, se explica de una manera demasiado vaga o imprecisa si se apela exclusivamente a la ineludible dialéctica nocional de los contrarios (en este caso, lo real y lo irreal, ambos *in genere*). Una explicación más centrada y concreta exige hacerse cargo de que hay una actividad, aquella en la que consiste el conocer, que no causa en su término ningún efecto real: si lo produjera, lo conocido no podría ser lo que algo es independientemente de su

estar-siendo-objeto-de-conocimiento.

La irrealidad del «efecto» de la actividad cognoscitiva puede también expresarse diciendo de ella que es pura objetualidad aun en el caso de que sea real lo que queda «hecho» objeto del conocer. La consecuencia que, *v. gr.,* en este papel resulta de mi acto de verlo es enteramente irreal. En esta afirmación los elementos reales —además de la afirmación misma, si en efecto la hago— son: este papel, mi propio acto de verlo y, ulteriormente, mi propio acto de concebir la irreal consecuencia que en este papel «produce» mi propia visión de él. Que la consecuencia en cuestión es irreal quiere decir: no hay realmente tal consecuencia, pese a ser verdadera la proposición «este papel es visto». El ser real que corresponde a esta verdad, el que por ella responde como su fundamento y garantía, no es el ser-visto-el-papel, sino mi acto de verlo, y después, ya en la reflexión, mi acto de concebir aquel ser-visto como (si fuese) una consecuencia real dejada en el papel por mi visión.

Calificar de irreal a esa consecuencia es tanto como decir de ella que su ser se reduce a su objetualidad conceptual: su mero ser-concebida. Por lo demás, la verdad de la proposición «esa consecuencia es concebida» tiene su garantía únicamente en la realidad del acto de concebir presupuesto por ella. Lo que ha de ser real para que esta proposición sea verdadera no es, así, el «ser-concebida», atribuible a la consecuencia que en ella cumple el oficio del sujeto lógico, ni tampoco esa misma consecuencia, sino mi propio acto de concebirla como (si fuese) real.

¿Cabe hacer consideraciones similares cuando se trata del «efecto» producido por la actividad cognoscitiva en algo que es irreal? ¿Mas de qué modo cabría que algo irreal recibiese un efecto, salvo que el efecto recibido fuese irreal también? Y, sin embargo, la «transformación» que consiste en pasar de ser algo carente de objetualidad y de existencia a ser algo todavía inexistente, pero ya objetual, parece de mayor alcance o más relieve que el pasar de ser algo real desconocido a ser algo real que ya es el término de una actividad de conocer. En el segundo caso no se parte de cero, sino de algo real, a lo que solo le falta el ser objeto (no, de un modo absoluto, el ser), mientras que en el primer caso lo que falta en el punto de partida es todo, de tal forma que el mismo punto de partida es nada, al igual que en la creación en su sentido estricto.

Ahora bien, en la *creatio ex nihilo* surge algo real, y en la mutación de que se trata lo único nuevo es el φαίνεσθαι de un objeto irreal. (La identificación heideggeriana, ya discutida arriba, del φύειν con el φαίνεσθαι —la misma, en su raíz, que la identificación del modo físico o natural de la presencia con el modo intencional o explícito de esta— convierte en un imposible a algo tan evidente como la objetualidad de lo irreal precisamente en tanto que irreal, porque obliga a considerarla como idéntica al surgimiento efectivo de lo real *qua* real: todo ello, naturalmente, en la poco probable hipótesis de haber tomado verdaderamente en serio la peregrina afirmación heideggeriana).

La «adquisición» de la objetualidad por algo que era y sigue siendo inexistente no constituye, en verdad, un cambio más decisivo que el que parece sobrevenir a algo real cuando llega a ser término de una operación cognoscitiva, y ello por la razón de que lo

adquirido en ambos casos no pone ni quita nada en el respectivo poseedor. La adquisición es nula en las dos ocasiones porque en ambas es nulo lo adquirido. La apariencia o, si se prefiere, la ilusión de un cambio más relevante en el caso de lo irreal se debe al hecho de que este caso es pensado como el de un receptor que, a pesar de ser nulo (o, mejor dicho, como si su misma nulidad fuese una efectiva situación), pasa a (la situación de) tener algún ser, mientras que en el caso de lo real que hace de término de la operación cognoscitiva el receptor ya tenía, antes de ser conocido, el mismo ser real que le compete. Mas la objetualidad de lo que existe es tan irreal como la propia de lo inexistente. Lo irreal no es objeto puro por ser más objetual que lo real conocido, sino por no contar con otro ser que su puro y simple ser-objeto. Si lo real conocido no es —cuando está existiendo— un caso de objeto puro, ello se debe única y totalmente a su propio valor de realidad, no a que de alguna forma su objetualidad se «contagie» del carácter real de aquello a lo cual afecta.

La diferencia entre la objetualidad de lo real y la de lo irreal no tiene ningún sentido en la objetualidad misma, sino solo en su conexión con lo que por ella es afectado o, dicho de otra manera, en el modo según el cual el ser-objeto determina a su titular o poseedor. En lo real, el ser-objeto ni siquiera es un accidente, sino solo una pura *denominatio extrinseca,* mientras que en lo irreal es, además de intrínseco, algo formalmente constitutivo de la única vigencia poseída por lo que carece de existencia. Así pues, el término «objeto puro» significa todo el «ser» de lo irreal, en oposición a lo que ocurre en el caso de lo real, a cuyo ser no contribuye en nada el hecho, ónticamente nulo —efectivo y positivo únicamente en alguna subjetividad consciente en acto— de su estar-siendo-objeto.

En este contexto el realismo teórico ha de definirse como la doctrina que afirma que la objetualidad de lo real es irreal, no a pesar de ser verdadera, sino justo por serlo. La verdad concerniente a esta objetualidad, además de ser compatible con el hecho de que el estar-siendo-objeto es un modo irreal de ser, también exige o presupone este hecho, si bien es cierto que otro tanto se ha de decir para el caso de lo irreal. Lo que distingue de su contrario a este caso es que hay en él —permítase expresarlo de esta forma— un doble ser irreal: el que de un modo genérico conviene a todo comportarse como objeto y el que en exclusiva pertenece a lo que, careciendo de existencia, es, sin embargo, manifiesto o patente.

A esa duplicada irrealidad (material y formal, según antes se dijo) corresponde la fórmula «objeto puramente objetual», varias veces usada en las páginas precedentes (sobre todo, en la Introducción) y de la cual es riguroso sinónimo el término «objeto puro». (De esta suerte, en el realismo teórico, que es una doctrina explícita, la equivalencia del objeto puro y lo irreal hace explícito el valor irreal de la objetualidad que es también verdadera cuando afecta a lo inexistente). Lo cual no impide que también aquí la equivalencia difiera de la identidad estricta o absoluta. El matiz diversificante lo constituye en el término «objeto puro» el mayor énfasis de la objetualidad, sin que la inexistencia deje de estar connotada, aconteciendo lo inverso en la expresión «lo irreal», ya que con ella se designa lo inexistente, connotando su darse como término intencional

de una subjetividad consciente en acto.

§ 2. CONSIDERACIÓN ESPECIAL DE OTRAS ACEPCIONES DEL TÉRMINO «OBJETO PURO»

Por su equivalencia a lo «irreal», tiene aquí el «objeto puro» un significado bien distinto del que Meinong le asigna y también, por un lado, del que recibe en K. Jaspers y, por otra parte, del que le da J. Maritain.

Como ya en la Introducción se hizo ver, lo que Meinong llama «objeto puro» es el objeto en cuanto tal y en general, no un objeto de un cierto tipo. No hay, pues, una equivalencia entre el «objeto puro» así tomado y lo «irreal» entendido como lo que, careciendo de existencia, está dado, no obstante, en calidad de objeto, ante una subjetividad consciente en acto. El «objeto puro» de Meinong trasciende la distinción entre lo real y lo irreal. Su pureza —como ya vimos, solo precisiva o abstractiva— es un hallarse fuera de esta radical distinción, propia, sin duda, de la metafísica, pero ajena a la «teoría del objeto» (tal como Meinong la entiende).

Ese estar fuera de la distinción metafísica de lo real y lo irreal, o también del ser y el no-ser, es lo que se expresa en el principio, formulado por E. Mally y bien acogido por Meinong, de la independencia del «ser-así» respecto del «ser» (*Unabhängigkeit des Soseins vom Sein*), lo mismo, en definitiva, que lo expresado por Meinong con su principio de la «exterioridad del objeto puro al ser» (*Aussersein des reinen Gegenstandes*). Esta exterioridad lo es no solo respecto al ser, sino también respecto al no-ser: en suma, exterioridad al ser, tanto con signo positivo como con signo negativo.

Queda claro, por consiguiente, que el «objeto puro» de Meinong es la *esencia* en el sentido de la *quidditas* y en acepción tan amplia que conviene asimismo a «lo que es» en cada caso lo irreal. «El objeto —afirma Meinong, *Über Gegenstandstheorie*, § 4— es, por naturaleza, exterior al ser» (*der Gegenstand ist von Natur ausserseiend*). Aquí objeto es lo mismo que lo que el propio Meinong llama objeto puro, ya que designa al objeto en general y en cuanto tal, pero en último término quiere decir «esencia»: el «ser-así-o-asá», en su oposición o, mejor, exterioridad, a lo que se llama simplemente «ser», y, a su vez, este queda tomado en un sentido tan amplio que abarca tanto el efectivo existir en su acepción más estricta cuanto el mero estar dado, la presencia solo intencional, que lo irreal posee como su único modo de vigencia. Por tanto, lo que Meinong quiere decir al afirmar la natural exterioridad del objeto al ser es que toda esencia o quiddidad, toda naturaleza, se encuentra, considerada únicamente en sí misma, fuera del existir de lo real y del simple estar-dado que en lo irreal suple a ese existir.

Si se compara el objeto puro de Meinong con el que equivale a lo irreal, se advierte un factor común, el cual hace posible y también necesaria la comparación, independientemente de la coincidencia verbal. En ambos casos se trata de esencias extrarreales, puras o meras esencias en tanto que de ellas cabe hablar sin conectarlas positivamente con un ser efectivo (la plenitud de sentido de la *essentia* requiere esa conexión). Tales esencias —puras o meras *quiddidades*, incluidas las imposibles, como

el *vexatum* círculo cuadrado— no son por Meinong tomadas en calidad de esencias irreales, pero el motivo de que no las tome de este modo es justamente el mismo por el que tampoco las asume como esencias reales: la abstracción, merced a la cual cabe considerarlas sin atender también a su conexión, de signo positivo o negativo, con el ser, tanto el propio del existir de lo real, cuanto el ser del mero estar-dado con presencia intencional únicamente.

En principio, ello es, sin duda, lícito (*abstrahentium non est mendacium*), aunque expuesto continuamente al riesgo de hipostasiar las esencias según el modo habitualmente atribuido a Platón. No pocas de las críticas a la teoría meinongiana del objeto —muy especialmente, a su principio de la exterioridad del objeto al ser— parecen olvidar el plano abstracto en el que esta teoría se instala, con lo que no se limitan a tomar buena nota del grave riesgo de hipostasiar las esencias, sino que dan por cierto que Meinong incurre en él.

De todas formas, lo que aquí interesa destacar es que, mientras en Meinong esas puras esencias que son sus objetos puros se hallan por completo exoneradas de todo género de conexión con el ser, el objeto al que se refiere la presente investigación, y que equivale expresamente a lo irreal, está, en cambio, lastrado con una doble referencia ontológica: *a)* como algo carente de un efectivo existir, queda enlazado con este por un explícito vínculo negativo; *b)* como dotado de una presencia intencional, tiene una expresa vinculación positiva, aunque solo irreal, con el ser de la subjetividad consciente en acto, para la cual es término de una actividad cognoscitiva.

* * *

Menos útil resulta la comparación con el «objeto puro» en el sentido que este término adquiere en Jaspers. La comparación, sin embargo, es oportuna para evitar posibles confusiones, pero también porque en virtud de las aclaraciones que suscita contribuye a una mejor comprensión de la idea del objeto puro en su equivalencia a lo irreal. Jaspers habla de objeto puro con ocasión del sentido que las ciencias (de la naturaleza y del espíritu) tienen para el comportamiento de la subjetividad individual, a la cual suministran un asidero firme en su modo de habérselas ante el mundo que la rodea. El asunto, indudablemente, es de singular relieve e interés, mas no el que aquí nos ocupa. Dentro de ese contexto, lo que por objeto puro entiende Jaspers puede formularse de este modo: lo restante después de haber quedado excluido cuanto hubo necesidad de eliminar para ganar una verdad provista de universal o necesaria validez.

Comprobémoslo con un texto que no deja lugar a dudas, aunque en él no aparezca ninguna definición directa o en forma: «En la captación del objeto puro se ha ido continuamente prescindiendo de aquello que como algo otro [distinto de lo buscado] hubo de ser excluido para llegar a la verdad universalmente válida. Eso otro fue considerado como subjetivo, como deformación originada por la perspectiva, como valoración arbitraria, como mero punto de vista, con el fin de ganar, por encima de todo ello, lo que tiene un ser objetivo» (*Philosophie*, I, ed. 1948, p. 74). De esta forma,

objeto puro es lo buscado y también, en su caso, lo alcanzado, por el puro pensar científico. Hay algo en lo que coinciden este objeto puro —lo científicamente depurado o filtrado— y el que es equivalente a lo irreal. En los dos se mantiene una explícita referencia a la actividad cognoscitiva, si bien mucho más amplia en el que equivale a lo irreal (por no estar este forzosamente sujeto a las especiales exigencias de la objetivación de carácter científico).

La más significativa diferencia entre el objeto puro en el sentido de Jaspers y el equivalente a lo irreal estriba en que, mientras este no es real, aquel abarca, en cambio, todo cuanto posee una necesaria o universal validez, tanto si tiene una efectiva realidad como si carece de ella, aunque no de las condiciones de lo científicamente depurado o cribado (todas las verdades de la matemática y de la lógica formal, así como los objetos de la teoría de las categorías —para Jaspers no propiamente reales, sino posibles— caen bajo el concepto de lo necesario o constrictivo —lo opuesto a lo subjetivo o arbitrario— que la ciencia acoge y garantiza, *op. cit.*, p. 76).

En su contraste con el objeto puro jaspersiano, el que hace de tema de la presente investigación ofrece las características siguientes: *a)* es formalmente irreal en todos y cada uno de sus casos, de tal modo que cuando su materia o contenido, además de ser realizable, está siendo real *de facto,* ya el objeto correspondiente no es un objeto puro, sino un objeto dotado de valor transobjetual; *b)* su «objetividad», no su objetualidad, es enteramente innecesaria: para ser un objeto puro en el sentido de lo equivalente a lo irreal no es preciso estar siendo el correlato de un conocimiento verdadero, científico o no científico (puesto que también lo no objetivo, lo peyorativamente calificado de subjetivo, carece del efectivo ser de lo real, siendo el término intencional de una actividad de conocer).

Si el objeto puro de Jaspers es, a su modo, algo residual —aquello que de lo espontáneamente aprehendido queda tras haberle aplicado la rigurosa criba de la ciencia —, también es, aunque de forma distinta, algo residual el puro objeto al que J. Maritain se refiere. Este objeto, en efecto, es lo que ilusoria y erróneamente se piensa que queda en el término intencional del conocer cuando las cosas por este presentadas son sometidas a una reducción fenomenista o, al menos, fenomenológico-trascendental. «La noción fenomenista —dice Maritain, exponiendo y criticando— de un *puro objeto*, noción de la cual ni el neo-realismo de Russell y Whitehead, ni la fenomenología alemana han conseguido liberarse, aparece como propiamente inconcebible. El invencible equívoco del que adolece viene de que, para pensarla, hay que poner ante sí algún ser (desde el momento en que se piensa: un objeto) y, al mismo tiempo, detraer ese ser (desde el instante en que se piensa: un *puro* objeto)» (*Les degrés du savoir*, ch. III, 14).

Sin duda alguna, si el ser puesto y el detraído fuesen uno y el mismo ser, la noción del objeto puro resultaría, por virtud de esa simultánea posición-detracción, un absoluto absurdo, aunque no enteramente inconcebible, pues también los absurdos son, de alguna forma, concebidos. Mas la situación es bien distinta si lo puesto al pensar el objeto puro es exclusivamente el ser-objeto, mientras que lo que ha de detraerse es el efectivo ser de lo real. No hay entonces ningún equívoco, ni ninguna contradicción, sino justo lo

necesario y suficiente para pensar lo irreal como aquello a lo que equivale el puro objeto.

El propio Maritain, pocas líneas después de las transcritas y refiriéndose a la «ontología sin ser» y a lo que él considera la ilusión del objeto puro, observa atinadamente: «tan pronto como comprendemos que la idea del objeto puro exige que se haga abstracción del ser, o que se sustituya el *esse* por el *objici,* quedamos libres de estas ilusiones». Incluso la ontología de lo irreal sería ilusoria —o dicho con más rigor: no sería ninguna ontología— si no se refiriese en modo alguno al efectivo ser de lo real, porque este ser efectivo tiene que ser pensado para que se pueda pensar lo inexistente *ut sic,* sin lo cual lo irreal no puede ser concebido en calidad de irreal. Y por la misma razón sería ilusoria la idea del objeto puro si el *objici* que necesariamente presupone no quedase pensado como un *objici* puro, es decir, como un puro y simple ser-objeto, explícitamente contrapuesto al efectivo y genuino *esse* que es propio de lo real como real.

Por lo demás, el *abstrahentium non est mendacium,* que ya arriba hemos aducido, para el objeto puro meinongiano, podría también aplicarse al uso de la noción que Maritain expone y descalifica, pero es ello un asunto que aquí no tiene cabida porque el objeto puro al que como equivalente a lo irreal están dedicadas estas páginas no supone ningún fenomenismo, ni siquiera una reducción simplemente fenomenológico-trascendental. Y, en consecuencia, este objeto tampoco queda afectado por los ataques que lícitamente pueden dirigirse a la separación — no ya solamente distinción— en que respecto de lo real se encuentra el objeto calificado por Maritain de equívoco o ilusorio.

VII. «Quaestio an sit»

§ 1. Posición del problema

Las precedentes consideraciones acerca de la equivalencia del «objeto puro» y «lo irreal» se mantienen todas ellas en la línea de lo que es exclusivamente una fijación del sentido en que aquí están tomados ambos términos. Ya en la Introducción se hizo constar de una manera explícita ese sentido al declarar el tema con el que la teoría del objeto puro se ocupa en su carácter de expresa elucidación de lo irreal, a saber: «lo que no posee otra vigencia que su puro y simple darse como objeto ante una subjetividad consciente en acto». Tal es, efectivamente, la definición nominal del objeto puro en la acepción en la que aquí se habla de él y con la cual hemos venido operando hasta este mismo momento (incluyendo cuanto se acaba de decir en el anterior capítulo, donde todas las aclaraciones consignadas son desarrollos o prolongaciones de esa definición o, a lo sumo, consecuencias y aplicaciones de ella a la luz del contraste con otros significados que la voz «objeto puro» ha recibido). Ahora bien, antes de pasar a la definición real —digamos, mejor, «cuasi real», ya que al objeto puro no cabe considerarlo *qua* real, sino solo *quasi* real (*i. e.*, «como si» lo fuese)—, se ha de plantear y resolver la *quaestio an sit,* lógicamente previa a la cuestión *quid sit*, aunque ciertamente posterior a la definición nominal o mero señalamiento del significado del nombre.

Referida al objeto puro, la cuestión *an sit* no puede consistir en la pregunta por un efectivo ser en la rigurosa acepción según la cual la existencia *in rerum natura* o, equivalentemente, el estricto y propio existir, compete exclusivamente a los seres reales. Mas entonces es igualmente claro que tampoco puede tratarse de la pregunta por la posibilidad de que el objeto puro llegue a tener ese ser. La posibilidad de un efectivo existir es atribuible al contenido o materia del objeto puro cuando este no es un mero ente de razón, y en ningún caso afecta al propio objeto puro, ni, por tanto, a ninguno de sus aspectos o elementos estructurales en cuanto tales, puesto que él mismo y, con él, esos elementos (como elementos suyos) quedan abolidos o anulados si el contenido o materia correspondiente llega a «adquirir» una efectiva existencia. Y, por otra parte, tampoco esta «adquisición» es algo que realmente sobrevenga al contenido o materia del

objeto puro, ya que no cabe que realmente adquiera algo lo que aún no cuenta con un efectivo ser.

La posibilidad de que la cuasi esencia (el contenido o materia) de un objeto puro que no sea un mero ente de razón se realice no es en esa misma cuasi esencia nada más que una simple posibilidad lógica, una mera no-contradicción. No es lícito hipostasiarla. Ontológicamente, la posibilidad de la realización de esa cuasi esencia —posibilidad no ya meramente lógica, sino positiva y efectiva— solo tiene su sede en algún ser que realmente posea un efectivo existir, y en él se da en calidad de capacidad operativa o potencia activa y eficaz para llevar a cabo esa misma realización. No es, pues, que no sea verdad que esa cuasi esencia es realizable, sino que tal verdad no presupone en modo alguno la realidad de una efectiva recepción de la existencia.

El solo ser que el objeto puro puede por principio tener es el *objici* que afecta a su cuasi esencia. Tal *objici* se atribuye también al objeto puro porque para este no cabe otro tipo de ser, mas ello no significa que el conjunto constituido por la materia y la forma, es decir, por la respectiva cuasi esencia y por su *objici,* esté siendo a su vez objeto ante alguna subjetividad consciente en acto, sino tan solo que todo el ser atribuible a ese conjunto es el puro y simple «ser-objeto» de su contenido o materia. Y, en el fondo, ello no es tan extraño como a primera vista puede parecer. Adviértase que algo fundamentalmente análogo y paralelo debe también decirse de los seres reales. El conjunto integrado por la esencia y por la existencia de todo ente *sensu stricto* real es lo que consideramos existente, mas no porque este conjunto esté siendo, a su vez, el poseedor de un efectivo existir, distinto del que conviene a la respectiva esencia, sino en el sentido, tan solo, de que todo el ser existencial atribuible al conjunto es el mismo existir de su propio elemento material. La tesis de la distinción real, en el sentido de algo efectivamente existente, entre la esencia y la respectiva existencia, no puede significar el absoluto dislate de que un ente real esté constituido por su esencia, por la existencia de esta y por la existencia del conjunto en cuanto tal. No menos absurda sería la hipótesis de que el objeto puro estuviese integrado por su propia materia o cuasi esencia, por el *objici* correspondiente a ella y, además, por el propio de él. Mas semejante absurdo es la consecuencia que forzosamente se desprendería, con una impecable lógica, de la suposición de que el objeto puro tuviese una objetualidad distinta de la que atañe a su materia o contenido.

Por tanto, la *quaestio an sit* relativa al objeto puro es la pregunta por la posibilidad de que las quiddidades no existentes se den ante la conciencia como su objeto o término intencional. ¿Es posible que lo carente de todo efectivo ser tenga, no obstante, un auténtico ser-objeto? O, visto desde el otro polo, ¿es de veras posible una conciencia real de lo irreal? El alcance de estas preguntas no se limita al caso de los meros entes de razón, aunque sin duda este caso es el más destacado o eminente, el arquetipo o caso por antonomasia, porque en él no se da tan solo una simple carencia fáctica de todo ser genuino, sino la radical y absoluta imposibilidad de este ser. Cabe, pues, concentrar en este caso la cuestión del *an sit* del objeto puro en general, ya que, si el *objici* de las quiddidades imposibles es posible, con mayor razón habrá de serlo el de las quiddidades

o cuasi esencias posibles, aunque fácticamente inexistentes.

Para prevenir ciertos equívocos que pudieran tal vez oscurecer este concreto planteamiento, conviene hacer dos previas observaciones: la primera sobre el alcance de la expresión «posibilidad del *objici»* y la segunda sobre el sentido del término «ente de razón». Preguntarse si el *objici* de unas esencias, o bien de unas cuasi esencias, es posible, no equivale a plantearse la cuestión de si cabe que el ser-objeto pase a ser algo real en alguna esencia o cuasi esencia. El ser-objeto no es, ni puede ser, algo real en lo que se comporta como objeto, porque, según ya vimos, propiamente no es nada en lo que así se comporta, ni siquiera en el caso de los objetos reales, los cuales, justamente por ser reales, no permiten que su respectivo ser-objeto ponga, o suprima, algo en su propia entidad. Y por lo que atañe a lo irreal, es cosa bien evidente que no cabe que sea real algo que es suyo, ni siquiera su *objici*. Por tanto, las expresiones «posibilidad del *objici»* o «un *objici* posible» no son sino construcciones gramaticales pasivas (y pasivas tan solo así, gramaticalmente) para significar la posibilidad de una conciencia activa, referida como tal a algún objeto que en el caso arquetípico, el de los entes de razón, se reduce a una cuasi esencia para la que es imposible la existencia.

La observación concerniente al sentido del término «ente de razón» tiene aquí la única finalidad de evitar que en el presente contexto pueda echarse en olvido el más estricto significado de esta voz: «lo que solo es posible como objeto ante una conciencia intelectiva en acto» (tanto si tiene como si no tiene ese respaldo transobjetual denominado fundamento *in re*). Así pues, a la vista de las dos observaciones consignadas, podemos decir ahora: la cuestión de la posibilidad del *objici* de los entes de razón es la de si es posible «lo que solo fuese posible como objeto ante una conciencia intelectiva en acto» o si, por el contrario, lo así expresado es la fórmula de una pura contradicción. Mas aunque solo fuese una contradicción expresa o formulada, ¿no se habría de reconocer que ella misma resultaría imposible si no fuese viable hacerla objeto de una conciencia intelectiva en acto? ¿Acaso no es necesaria, de una u otra manera, una cierta intelección de lo imposible, incluso para poder pensar que es imposible también esta intelección? ¿Y no es entonces este pensar un pensar tan irreflexivo como falso?

El poder-ser resultaría indispensable para el poder-ser-pensado si estuviese incluido en este y, previamente, si en el ser-pensado estuviera incluido el ser. Mas una y otra inclusión son meramente aparentes. El término simple «ser» está integrado en la expresión compleja «ser-pensado»; y ello es un hecho gramaticalmente evidente. También es indiscutible que en el pensar está contenido el ser (el efectivo ser, en el pensar efectivo), aunque esto no se perciba en la exterioridad de las palabras. En cambio, aunque en esa exterioridad se haga visible la inserción del ser en el ser-pensado, ello no prueba que lo así incluido sea el auténtico ser, el que conviene solo a lo real. Si el genuino ser estuviese auténticamente implícito en el hecho de «ser-pensado», todo lo falso tendría un genuino ser cada vez que alguien lo pensara, y ese ser no sería el «ser-falso», sino el ser-efectivo. Por lo mismo, la distinción de lo aparente y lo real carecería por completo de valor, con lo cual, en definitiva, la negación de que lo imposible sea pensable no podría ser ni verdadera ni falsa, o habría de ser tan falsa como verdadera.

Más aún: sería preciso admitir que lo impensable es contradictoriamente un caso de lo posible, de la misma manera en que se habría de afirmar que lo imposible es, en tanto que objeto del pensar, un caso de lo posible.

Sin embargo, todas estas objeciones no son más que una recaída en el espejismo conceptual por el que el ser-pensado «como si (*quasi*) fuese» un efectivo ser, efectivamente lo fuese. Por lo que atañe a la etiología y la terapéutica del espejismo así diagnosticado, recuérdese lo ya dicho hacia el final del análisis fenomenológico-ontológico del objeto en tanto que objeto. Como entonces se vio, no se trata de una simple trampa del lenguaje (o, al menos, no es necesario que esa trampa resulte operativa en todas las ocasiones), sino de una ilusión conceptual, y esta es inevitable mientras permanecemos instalados en el plano o nivel de los conceptos, pero se la puede superar en el plano o nivel de los juicios. De esta suerte, hemos de juzgar que lo imposible no es un caso de lo posible, sin que ello impida el reconocimiento de que, en cambio, es posible y aun necesario el concebir lo imposible «como si fuese» un efectivo ser y un ser precisamente positivo; y, de análoga forma, hemos de juzgar que lo impensable no es un caso de lo pensable, sin que ello nos retraiga de admitir que es, en cambio, posible —e ineludible— el concebir lo impensable «como si fuese» un positivo objeto del pensar.

¿Ha de aceptarse entonces, en este punto, algo así como una «teoría de la doble verdad», según la cual lo verdadero en el nivel judicativo no coincide con —antes por el contrario, se opone a— lo verdadero en el nivel conceptual? Semejante interpretación olvidaría que en el nivel conceptual no cabe la distinción de lo verdadero y lo falso, lo cual no quiere decir que lo verdadero y lo falso no sean conceptualizables, sino que ni el concepto de lo verdadero es verdadero, ni el de lo falso es falso, ni ningún otro concepto se somete a la disyunción de la falsedad y la verdad.

Puede hacerse una distinción complementaria de la discriminación de los niveles del concebir y el juzgar: la distinción entre lo imposible y el concebir lo imposible, o bien entre lo impensable y el concebir lo impensable. Ni el concebir lo imposible es imposible, ni es impensable el concebir lo impensable. Pero ello basta para que necesariamente sea verdadero el juicio que afirma la posibilidad de «algo que solo fuese posible como objeto ante una conciencia intelectiva». En efecto, si se pregunta: ¿qué es lo así posible como objeto?, la respuesta consiste en afirmar que lo así posible como objeto es justamente el objeto de un acto de concebir. En forma argumentativa: ya que tal acto de concebir es posible, es posible también su objeto, sino que justamente como objeto del acto de concebirlo y solo de esa manera. «Ser posible únicamente como objeto de un acto de concebir» no es lo mismo que «ser *absolutamente* posible».

La distinción que de ese modo se expresa viene a dar cumplimiento a la restricción establecida por Husserl en la segunda parte de su «principio de todos los principios»: «todo lo que se nos brinda originariamente en la intuición hay que tomarlo simplemente como se da; pero también solo dentro de los límites en que se da» (*Ideen I*, § 24). Sea cualquiera el valor que se reconozca a la dilatada acepción husserliana de la intuición, la cláusula restrictiva formulada en este principio es perfectamente aplicable al caso que nos ocupa. Lo que en la reflexión aparece como el objeto de un acto de concebir lo

imposible, o bien de un acto de concebir lo impensable, no solo puede ser tomado de este modo, sino que solo así debe precisamente ser tomado. Además de una violación del principio de todos los principios, el atribuirle otro ser —que sería tanto como atribuirle más ser— constituiría también un evidente atentado contra la verdad de los juicios que niegan que lo imposible sea un caso de lo posible y que lo impensable sea un caso de lo pensable.

§ 2. La imposibilidad «parmenídica» del no-ente

«Puesto que el no-ente no es posible —dice la diosa a Parménides—, no podrías conocerlo ni expresarlo [...] ya que el entender es lo mismo que el ser»: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν· οὐ γὰρ ἀνυστόν· οὔτε φράσαις. [...] τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (fragm. 2-3).

En este razonamiento, la afirmación de la identidad (cuyo sentido no queda claro en el texto) del entender y el ser se enlaza con otra afirmación: la de la imposibilidad del no-ente. Ambas tesis son necesarias en esta argumentación para inferir que el no-ente es incognoscible e inefable, y por sí sola ninguna de ellas bastaría para justificar la inferencia. Mas entonces la identidad del entender y el ser ha de ser tomada en el sentido de que el entender solo es posible respecto del ser posible. No cabe que lo imposible sea entendido. O bien, considerado desde el otro polo: el entender lo imposible es imposible. Lo significado por la expresión «no ente» (τό μὴ ἐὸν), que hace de sujeto en la conclusión del razonamiento parmenídico, es algo a lo que en una de las premisas de este mismo razonamiento se atribuye el no-ser-posible, la imposibilidad. ¿Qué imposibilidad es esta? En la premisa, evidentemente, la imposibilidad de ser, y en la conclusión la imposibilidad de ser-conocido, así como la de ser-expresado. Dejemos a un lado el hecho de que Parménides, al formular su argumentación, parece tener en cuenta esas imposibilidades y asimismo expresarlas. Atendamos más bien al hecho de que, en vez de afirmar que es imposible el no-ente, lo que hace es negar que sea posible, como si dijera que no es posible que «lo que no es» sea, o que no es posible que «lo que no es» sea «lo que es». Con estas fórmulas sustituimos la expresión «el no-ente» por la expresión «lo que no es», pero no sería parmenídico explicar que la sustitución es posible por el hecho de que «el no-ente» *es* «lo que no es» (según el modo en que Aristóteles, como ya vimos, asegura que atribuimos un cierto ser al no-ente cuando decimos que el no-ente es el no-ente).

Lo rigurosa y propiamente parmenídico es abstenerse por completo de atribuir al no-ente algún ser, incluso el que tautológicamente le conviene. La tautología aristotélica se volvería en Parménides una contradicción por atribuir un cierto ser a lo que de ningún modo lo posee ni lo es. Y no solo resultaría antiparmenídico el decir que «el no-ente» es «lo que no es», sino que ese decir implicaría el confundir con una definición real o cuasi real lo que es tan solo una mera definición nominal. Por tanto, lo que habría hecho Parménides podría interpretarse de este modo: 1.° declarar que la expresión «el no-ente»

significa «lo que no es»; 2.° a continuación, negar toda posibilidad de que para este significado haya algún ser. Y todavía podemos seguir interpretando (lo que aquí menos importa es la cuestión de la fidelidad histórica a Parménides, fidelidad que, por lo demás, no se sabe muy bien en qué consistiría) y mantener que la proposición «lo que no es no es posible» se justifica por reducción al absurdo: si lo que no es pudiera ser (= fuese posible), algún ser sería «lo que no es», vale decir, sería un ser y no lo sería. Nada menos que todo el peso del principio de contradicción estaría del lado de Parménides. ¿Mas no estaría, sin embargo, en contra el principio de identidad?

«Parmenídicamente» se podría responder que no, porque la identidad afirmada en este principio es la del ser con el ser, no la del no-ser con el no-ser, ni la de «lo que no es» con «lo que no es». Lo que antes hemos llamado la tautología aristotélica —el hecho de que el no-ente es el no-ente— no es la fórmula propia del principio de identidad, ni tampoco una aplicación de este principio, porque para ello haría falta que el no-ente (τό μὴ ἐὸν) pudiera ser tomado como un ente (como un ἐὸν). Ahora bien, frente a todo lo dicho en favor del interpretado Parménides con el que nos estamos ocupando, se ha de reconocer que incluso para negar en redondo la posibilidad del no-ente o de «lo que no es» se requiere el tomarlo «como si» fuese algo que es, un cierto ente, toda vez que la posibilidad negada por Parménides sería la posibilidad de lo significado por una cierta expresión, lo cual estaría siendo pensado, implícitamente al menos, como distinto de la fórmula que lo expresa.

¿Cómo podría el no-ente de Parménides ser pensado como distinto de una mera expresión si no tuviese absolutamente ningún ser, ni siquiera el ser-concebido, el darse ante una conciencia intelectiva? Mas con esto volvemos a la distinción entre el nivel del juzgar y el del concebir. Para el nivel del juzgar debe decirse: no es lícito pensar (juzgar) que «lo que no es» es «lo que es»; y para el nivel del concebir debe afirmarse: es necesario que «lo que no es» sea pensado (concebido) como si fuese un ser, precisamente para llevar a cabo el juicio anterior. En suma: Parménides tendría toda la razón al negarle al no-ente la posibilidad de «ser», y ninguna razón al negarle la posibilidad de «ser-concebido».

* * *

Hasta aquí hemos venido atendiendo especialmente a una de las premisas del razonamiento parmenídico (la que niega que el no-ente sea posible), aunque sin perder enteramente de vista a la otra. Consideremos ahora especialmente esa otra: la que afirma la identidad del entender con el ser. La habíamos interpretado en el sentido de que el entender solo es posible respecto del ser posible (incluyendo en este, por supuesto, también el ser actual, pero de tal forma, sin embargo, que el meramente posible no resulte excluido). Esta lectura de la premisa en cuestión no puede calificarse de arbitraria. La hace indudablemente necesaria el hecho de que en la conclusión se niega que lo imposible pueda ser conocido, consistiendo aquí el ser-conocido en el ser entendido. Por lo demás, de ningún modo se trata de algún tipo de reducción —inmanentismo, idealismo

— del εἶναι al νοεῖν, una reducción merced a la cual todo lo que no sea la propia actividad intelectiva habría de considerarse esencialmente relativo al ser de esta actividad. Bien lejos de semejante reducción, la afirmación parmenídica de la identidad (τὸ αὐτὸ) del entender con el ser sería la tesis según la cual «lo que puede ser entendido» y «lo que puede ser» son equivalentes.

A su modo y manera, Parménides se habría anticipado al *ens et verum convertuntur* como expresión de la radical inteligibilidad del ser en tanto que ser. Solo «a su modo y manera», porque la equipolencia del ente y lo verdadero, es decir, del ente y lo inteligible, no está integrada —a diferencia de lo que sucede con el pensamiento de Parménides— en un monismo ontológico. En Parménides lo ἀληθές, frente a lo meramente dóxico o aparente, es lo único que es en verdad un ἐὸν, pero en verdad no hay más que un único ἐὸν, equivalentemente, nada más que un solo ἀληθές. Por el contrario, la ontología del *ens et verum convertuntur* es radicalmente pluralista. Hay en ella, ante todo, una fundamental y esencial distinción entre el ente que es apto para abrirse y referirse a todo ente (*natum convenire cum omni ente*), según la gráfica expresión de santo Tomás (*De Veritate* I, 1), y todo ente que no esté provisto de esta peculiar aptitud. No es que Parménides niegue esta distinción, sino que no admite ninguna en el seno del ente. La que establece entre la verdad y la apariencia no se instala en el ámbito del ente, ya que no es ningún ente la apariencia. En cambio, para la ontología de la mutua equivalencia del ente y lo verdadero esta equivalencia presupone la distinción entre lo inteligible y el inteligente, por más que ambos coincidan en ser entes e incluso aunque se pueda dar el caso de que sean uno y el mismo, toda vez que el inteligente es —por ser ente— verdadero en la acepción de dotado de verdad ontológica causal: connatural aptitud para ser entendido tal cual es.

La distinción de lo inteligible y el inteligente, o bien de lo cognoscible y el cognoscente, puede tener una lectura realista o, por el contrario, idealista, pero ni el realismo ni el idealismo son posibles sin contar con esta distinción. Según lo cual, no es que deba afirmarse que Parménides no fue ni realista ni idealista —fue *de facto* realista—, sino que hay que pensar que no tuvo *derecho* a ninguna de las dos cosas. Ahora bien, aunque lo solo aparente no puede ser en sí mismo ente alguno (o, lo que es igual, no puede ser, propiamente hablando, verdadero), puede ocurrir, no obstante, que lo parezca, y ello sería imposible si no fuese posible que tuviera cierta presencia ante alguna conciencia en acto. Esta intencional presencia de «lo que en verdad no es» es verdadera presencia, mas no es nada real en lo así presente, y ello no solo porque no cabe nada real en lo carente de todo ser efectivo, sino porque, como ya vimos, la presencia intencional (el mero *objici* o φαίνεσθαι) no es real, ni tan siquiera en lo real. Pero la noción de una verdadera presencia, atribuible tanto a lo que en verdad es como a lo que en verdad no es, sin que ella misma sea una cierta realidad en lo presente, está absolutamente fuera del horizonte de la identidad parmenídica del entender y el ser.

§ 3. Posibilidad objetual de la nada absoluta

De nuevo ha sido oportuno recordar que el ser-objeto no es un auténtico ser, nada que propiamente constituya una efectiva determinación real en el término intencional de la conciencia en acto. Correlativamente, ello quiere decir que si el objeto al que la actividad de la conciencia apunta ha de ser algo, ello ha de tener por fundamento una razón distinta de la necesidad de ser ya algo para poder comportarse como un efectivo receptor. Esta necesidad es verdadera, mas lo que no se comporta como un verdadero receptor no está sujeto a ella en modo alguno. (Cuando se dice que lo creado de la nada tiene un ser totalmente recibido no se afirma que el poseedor de este ser se ha comportado, en un sentido estricto, como un verdadero receptor, sino que análogamente —y solo análogamente— a lo que ocurre cuando hay un efectivo recibir, lo que ahora está siendo poseído no era «antes» tenido, y en este caso ello es tanto como decir que el actual poseedor no tenía ningún ser antes de ser creado, justo por ser creado todo el ser que actualmente tiene).

Ahora bien, aunque el término intencional de la conciencia no tiene que ser real para poder ser término intencional de la conciencia, parece que, sin embargo, ha de ser algo, al menos mientras es objeto de conciencia, ya que de lo contrario sería menester pensar que esta hubiera de ser una conciencia de nada, *i. e.*, una pura nada de conciencia. Así se explica que la intencionalidad, como propiedad fenomenológicamente descriptiva de la actividad consciente, sea concebida como un apuntar a *algo* que no es esta misma actividad (aunque tal vez sea, como de hecho sucede en la reflexión, otra actividad también consciente). De esta suerte, la intencionalidad queda caracterizada, por ejemplo, en Brentano, con afirmaciones tales como que «en la representación algo es presentado, en el juicio algo es admitido o recusado, en el amor algo es amado, en el odio algo es odiado, en el deseo algo es deseado, etc.» (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II, cap. 1, § 5).

Una intención que no tuviese ningún «algo» por diana sería un puro contrasentido. Sin embargo, esta afirmación no resuelve el problema de si es posible «lo que solo fuese posible como objeto ante una conciencia intelectiva». La solución de este problema exige, según hemos podido ver, la distinción entre el nivel propio del juzgar y el peculiar nivel del concebir. El «algo» que hace de objeto ante la conciencia intelectiva de lo que solo como objeto de esta conciencia es posible no puede consistir en otra cosa que en *algo meramente concebido* como si fuese un ser: por tanto, un algo que también lo puede ser la pura nada. Aunque la «conciencia de la nada» no se limite a ser una mera expresión para significar «la nada de la conciencia», cabe, no obstante, preguntarse: ¿puede haber algo, aun sin salir del nivel de lo meramente concebido, que en verdad se comporte como objeto de un concebir la nada? O, a la inversa: si hay un acto de concebirla, ¿cómo podría ser algo su término intencional? ¿Acaso la absoluta nada es algo? El examen de esta cuestión ha de llevarnos hasta el fondo mismo del problema de nuestra conciencia del no-ser.

Se comprende bien la tentación de negar la posibilidad del concepto de la nada absoluta. Incluso cabe decir, sin ninguna intención dialéctica ni el menor ánimo de

proponer paradojas, que la negación del concepto de la nada absoluta es la tesis más fiel a este concepto, mientras que, en cambio, la tesis afirmativa lo adultera y traiciona por transformarlo en el concepto de algún ser. De esta manera, la más coherente o lógica actitud ante la nada absoluta parece ser la del cabal abandono de la pretensión de entenderla. Y a la «aparente logicidad» de esta actitud puede sumarse la de un buen sentido en estado de rígida solidez, al cual sirve de cómplice un menguado realismo que no puede «perder su tiempo» en lucubrar sobre la nada. De todo lo cual se infiere que la solución seudo-realista y logicista (no la realista y lógica) de la cuestión del concepto de la nada absoluta es que no hay tal concepto, sino exclusivamente una expresión vacía de todo significado o, mejor, un puro y simple *flatus vocis*, como quiera que una expresión que no significa nada no es verdaderamente una expresión.

Pero la nada absoluta no se deja eliminar tan fácilmente. Un *flatus vocis* es algo que no significa nada, ni tan siquiera un absurdo o contrasentido, mientras que la voz «nada» aparece en los diccionarios con la definición nominal «carencia absoluta de todo ser» o «ninguna cosa». Ciertamente, ha de reconocerse que la absoluta carencia de todo ser no es, en verdad, ser alguno, y que no hay cosa alguna que realmente sea ninguna cosa. Pero ello no prueba que a la palabra «nada» (como nada pura o absoluta) no le esté vinculado algún sentido. La falta misma de todo sentido es un sentido subsumido o englobado en la total carencia que la absoluta o pura nada significa. A la nada cabal se opone, como su contrario, «todo» y, como su contradictorio, «algo». Estos dos últimos términos tienen, sin duda, sentido; *ergo* también lo tiene esa nada cabal a la que ambos se oponen, cada cual a su modo. Y justamente porque la nada pura o absoluta tiene un cierto sentido —no es lo mismo «no tener ningún sentido» que «tener un sentido negativo»— cabe lícitamente distinguir entre «no pensar nada» y «pensar la nada». El inocente truco que consiste en decir que lo que pensamos cuando aseguramos que pensamos la nada es solamente la palabra «nada» se desmonta con la misma facilidad con que se monta. La voz «nada» es algo real y, en consecuencia, sería real lo que pensamos cuando pensamos la nada, lo cual va mucho más lejos que lo que aquí se ha afirmado al sostener que el objeto o término intencional del acto de concebir la pura nada es algo *meramente concebido* como si fuese real.

El algo meramente concebido que hace de objeto o término intencional del acto de concebir la pura nada es la «carencia absoluta de todo ser», esa «ninguna cosa» que constituye el *sentido* de la palabra «nada», no la materialidad real de esta expresión. Si distingo, y ciertamente puedo hacerlo, entre la absoluta carencia de todo ser y la carencia, meramente relativa, de este o de aquel ser determinado, estoy concibiendo no solamente la segunda carencia, sino también la primera. La nada absoluta o pura es la falta de todo ser, sin que ninguno deje de faltar. Cada una de las nadas limitadas o relativas —como quien dice, impuras— es una falta que a su manera implica un cierto ser positivo, el cual le sirve de sujeto o portador: el ciego para la ceguera, el enfermo para la enfermedad, etc. El conjunto de todas las nadas relativas, es decir, de todas las faltas dadas en sus respectivos sujetos, no es la nada absoluta, porque es también el conjunto de todos los sujetos de estas faltas. Dicho de otra manera: la totalidad de las faltas o

nadas limitadas es tan solo el aspecto negativo de la totalidad de los seres relativos o limitados. Por el contrario, la falta de todos los portadores o sujetos de negatividad, aunque indudablemente aboliría todas las faltas limitadas o relativas, sería la nada pura o absoluta, la cual puede, por tanto, ser descrita como la falta de todo sujeto de falta.

Sea cualquiera la forma en que se la exprese, la noción de la pura nada es paradójica, pero no más que la evidente verdad de que en los seres finitos el no-ser se encuentra articulado con el ser. Lo paradójico de todo ser limitado no es la contradicción que estribaría en que cada uno de ellos fuese lo que él no es y a su vez no fuese lo que él es, sino el hecho de que, por tener el ser dosificado, es como un híbrido, donde el no-ser, cruzándose con el ser, comparte su realidad. Por lo visto, es posible ser sin ser todo lo que es posible. El ser es «participable»: esto quiere decir que además de ser posible el puro ser —el ser sin ningún no-ser, lo cual «parece» lo lógico—, es posible también el ser con algún no-ser —el ser impuro—. Lo enteramente imposible, lo cabalmente absurdo, es el puro no-ser. Pero la propia limitación del ser es un misterio para nuestra facultad intelectiva (limitada también), porque, según nuestra manera de entenderlo, parece ir más allá de un simple enlace o mera composición que, como tal, respetase la diferencia entre sus dos factores. Parece como si en el ser limitado el no-ser resultase un cierto ser, y el ser un cierto no-ser.

El concepto del ser finito viene a hacérsenos paradójico por la misma razón por la que se nos vuelve paradójica la idea de la nada absoluta. En ambos casos tomamos un no-ser (solo relativo en la idea del ser finito, y absoluto, en cambio, en el concepto de la nada absoluta) a la manera de un ser. Hay, sin duda, una ineludible diferencia entre la nada absoluta, la cual no puede ser real en modo alguno, ni tan siquiera negativamente, y el relativo no-ser, que a su modo (meramente negativo) es real *en* y *con* la realidad de toda entidad finita. Pero no cabe que la realidad así tomada por el relativo no-ser haga de este un ser positivo y auténtico. El principio de contradicción (*ens non est non ens*) no lo tolera. Lo que sí cabe es el acto de concebir un relativo no-ser (la dimensión negativa que el ser finito presenta) a la manera de un (positivo) ser, y en esta posibilidad lo así conceptualmente presente hace causa común con la absoluta nada: ninguno de estos dos seres es verdaderamente inconcebible, y tampoco es ninguno de ellos concebible en virtud de su positivo y propio ser, dado que no lo tienen. El ser que ambos «parecen» poseer por cuanto son concebidos es concebido verdaderamente, mas no es un ser verdadero.

Nada en la «realidad extramental» del relativo no-ser tiene la positividad propia del ser, y para el caso de la nada absoluta no hay en la realidad extramental ningún asidero positivo: por completo lo impide su absoluto no-ser. Ahora bien, si lo negativo no posee un verdadero ser —pues no cabe que verdaderamente sea positivo, *i. e.,* que auténticamente ponga algo— y, sin embargo, es verdadero objeto de una positiva intelección —o sea, de una intelección que no deja de poner un cierto objeto ante una conciencia en acto—, la razón de la posibilidad de que esto ocurra no se puede encontrar en lo negativo, sino en la propia facultad intelectiva que se lo hace presente. Tanto en el caso del relativo no-ser como en el caso de la nada pura o absoluta, lo que hace de

objeto ante la conciencia intelectiva «es» algo formalmente negativo. Dicho en términos paradójicos: es precisamente algo que no es, es un no-ente. Y no cabe que un no-ente ofrezca algo por donde sea posible aprehenderlo: «Lo que no es —observa santo Tomás — no tiene en sí por dónde ser conocido» (*non ens non habet in se unde cognoscatur*), de suyo no es captable, «pero es conocido por cuanto el entendimiento lo hace cognoscible» (*sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile, Sum. Theol.* I, q. 16, a. 3, ad 2).

Tomás de Aquino brinda esta explicación en respuesta a una posible objeción a la tesis afirmativa de la equivalencia del ente y lo verdadero. Si el no-ente (lo que no es) es verdadero (dado que es verdadero que no es), la equivalencia de lo verdadero y el ente no parece ser verdadera, puesto que el no-ente no es un ente. Tras haber explicado que el entendimiento hace cognoscible a lo que en sí no tiene nada por donde fuese posible conocerlo, santo Tomás afirma que el no-ente es un cierto ente de razón, a saber, algo que esta aprehende (*non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione, loc. cit.*). En suma: «lo que no es» es solamente por obra de su aprehensión intelectiva. Claro está que ello no debe interpretarse en el sentido de que la aprehensión intelectiva lleve a cabo la *conversión* de un no-ente en un verdadero ente, pero en cambio se ha de entender como la afirmación de que el acto de concebir lo negativo es un verdadero acto de concebir, por cuanto apunta a un verdadero objeto, aunque este sea exclusivamente objetual, es decir, irreal.

No importa que lo que no es se limite a ser un mero objeto: lo decisivo es que posee la índole de un auténtico objeto, lo cual no solo permite concebirlo, sino que hasta cabe que haga posible quererlo. Si el no-ente puede ser captado como un ente, también cabe — argumenta santo Tomás— que sea aprehendido como un bien, lo cual explica que tengan la posibilidad de ser objetos de volición ciertas negatividades tales como, *v. gr.*, el no-pasear, el no-hablar, etc., y las cosas futuras, las que todavía no son en acto (*Sum. Theol.* I-II, q. 8, a. 1, ad 3). Así pues, si comparamos entre sí las tesis de Parménides y de santo Tomás, nos encontramos con que mientras Parménides no solo niega que el no-ente sea posible, sino también que sea cognoscible, santo Tomás afirma que es posible, pero tan solo en tanto que concebido y, en su caso, en cuanto querido. No es posible para Parménides lo que solo es objeto ante una conciencia intelectiva (y también, en su caso, volitiva), y no lo es porque en el pensamiento parmenídico no hay un lugar para la distinción entre el *ser* (propiamente dicho) y el *objeto* al que apunta la conciencia. En santo Tomás, por el contrario, esta distinción hace posible que la conciencia acoja hasta lo imposible y, en general, todo lo negativo, como término intencional del ejercicio de sus propios actos.

§ 4. El debate escolástico del «dari» de los entes de razón

La objetualidad es la única posibilidad de lo imposible y, en general, de todo lo negativo. Solo en tanto que objeto puede «lo que no es» ser equivalente a «lo que es».

Aquí el término «es» no significa «existe». El sentido del «es» que se atribuye al ente y que se niega al no-ente se identifica con el de «es-algo-positivo». Así, por ejemplo, «la ignorancia no es» no quiere decir que no haya ignorancia —lo que sin duda es falso, puesto que hay ignorantes—, sino que la ignorancia no es algo verdaderamente positivo, lo cual, sin duda, es verdad, puesto que la ignorancia no pone verdaderamente nada en quien la tiene, de tal modo, por consiguiente, que el tenerla no es ningún efectivo poseer, sino justamente un carecer. La posibilidad de que la carencia o falta de saber —la ignorancia— sea un tener es pura y simplemente objetual: solo en tanto que objeto es algo positivo la ignorancia; de una manera transobjetual es algo puramente negativo, es decir, no es.

La doctrina del *ens rationis* considera también las relaciones irreales o meras «relaciones de razón» como seudoseres que solo en tanto que objetos son posibles. Toda relación de razón es, de este modo, un caso del *ens rationis,* de lo que solo es posible como término intencional de algún acto de conciencia intelectiva. En su momento (concretamente, en la Segunda Parte de este libro, dedicada a la taxonomía de lo irreal) estudiaremos con detenimiento el motivo por el que una de las divisiones tradicionalmente propuestas para el ámbito del ente de razón es la que distingue entre las negaciones —todo lo negativo, toda falta, cualquier no-ser— por un lado, y, por otro, las relaciones de razón, las que no son algo real o efectivo, por más que las podamos concebir como si, no obstante, lo fuesen. Por ahora puede bastarnos la consideración de que, aunque las relaciones no son, formalmente hablando, negaciones o faltas, las meras relaciones de razón se hallan faltas de realidad, al no ser, en verdad, unas relaciones efectivas. Les conviene, por tanto, un cierto modo de negatividad, de no-entidad, y justamente por ello no son verdaderos entes, sino unos meros entes de razón. De una manera transobjetual no son posibles. La sola posibilidad que lícitamente ha de atribuírseles es la de darse en calidad de objeto o término intencional de alguna conciencia intelectiva.

Pues bien, todos los seudoseres (incluidas, junto a las negaciones, también las relaciones irreales) son tomadas por la doctrina del *ens rationis* no como seudo-objetos, sino como auténticos objetos de conocimiento. Ya hemos visto cómo santo Tomás, a pesar de negar que el no-ente tenga en sí mismo algo por donde sea posible aprehenderlo, afirma que el entendimiento lo vuelve cognoscible, y ello no puede interpretarse en el sentido de una seudocognoscibilidad, porque el contexto de la afirmación incluye, de un modo explícito, en calidad de algo verdadero, el conocimiento de que lo que no es no es. Después de santo Tomás, la tesis de la verdadera cognoscibilidad del seudoser o de las seudoentidades se ha desplegado fundamentalmente a través de dos cuestiones: la del «darse» de los entes de razón y la de su posible conocimiento científico. Ambos puntos merecen una atención especial por su propio valor especulativo y no en virtud solamente de su interés histórico. (La base textual que aquí va a tenerse en cuenta proviene principalmente de tres de los más calificados representantes de la doctrina del ente de razón: Suárez, Araujo y Juan de Santo Tomás).

El tratamiento más detenido y profundo del *an sit* de los entes de razón es el de

Araujo, si bien debe advertirse que se entremezclan en él algunas consideraciones relativas a la manera en que se forjan o constituyen estos entes, asunto de indiscutible relevancia en sí mismo y de no escasas repercusiones, pero que por su carácter genético es formalmente distinto de la cuestión de la posibilidad de que se den entes de razón. También en Suárez hay algunas interferencias de la cuestión genética en la del *an sit,* aunque en dosis muy inferior a la que se encuentra en Araujo. En cambio, esas interferencias no aparecen de ningún modo en el tratamiento de Juan de Santo Tomás, el más breve de todos, hasta el punto de que en él se resuelve expeditivamente la cuestión (solo incidentalmente planteada) por la vía del simple recurso a una evidencia fáctica: «que consideramos muchas cosas que no son es un hecho cuya sobrada evidencia le exime de la necesidad de ser probado» («*multa enim nos considerare, quae non sunt, notius est, quam ut egeat probatione*», *Cursus Philosophicus Thomisticus* I, 260 a 7-9). La evidencia alegada es suficiente para poder mantener que se dan entes de razón, o que los hay, aunque, por supuesto, este «darse» o «haberlos» no sea el de los entes que poseen un efectivo existir.

Como un cierto complemento del sentido de esta afirmación del *ens rationis* cabe aducir el texto de Juan de Santo Tomás relativo al comportamiento del ente de razón como auténtico término intencional de la actividad intelectiva aun en el caso de no contar en modo alguno con un fundamento extramental: «incluso en el caso de que sea un ente fingido, no es fingido su ser-objeto y su ser-entendido, sino que se comporta como término de un verdadero acto, con terminación verdadera, aunque con fingida entidad» (*op. cit.,* III, 78 a 44-46). La suficiencia de la garantía invocada por Juan de Santo Tomás —la fáctica evidencia mencionada— no hace, sin embargo, inoportunas a las observaciones de Suárez (*Disputationes metaphysicae,* Disp. LIV, Sect. I, q. 1, a. 2) y de Araujo (*Commentaria in universam Aristotelis metaphysicam,* L. III, q. 1, a. 2), ya que si bien no todas son imprescindibles para justificar la tesis de que se dan entes de razón, todas sirven, no obstante, para allanar las dificultades que se oponen a la admisión de esta tesis y para determinar con exactitud su verdadero alcance y significado. Como un esquema de los puntos nucleares o esenciales de las doctrinas de Suárez y de Araujo sobre el *an sit* del ente de razón, y que son justamente aquellos en los que ambos coinciden, pueden valer las observaciones siguientes:

1.ª En torno al *dari* de los entes de razón hay cardinalmente tres sentencias: la negativa, la afirmativa exagerada y la afirmativa moderada o medianera entre las dos anteriores. La sentencia negativa es presentada por Suárez como la que sustentan quienes rechazan de una manera absoluta que se den entes de razón. Equivalentemente, Araujo caracteriza esta sentencia como la que niega que los entes de razón sean posibles. En calidad de representantes de esta tesis son citados: Mauro, en sus *Quodlibeta,* q. 7, y B. Mirandulanus en su *Expositio praedicamentorum*, a los cuales Araujo añade Durando (*In primo quolibet,* dist. 19, q. 5 y 8), para quien los entes de razón no son sino denominaciones extrínsecas inmediatamente resultantes de alguna actividad intelectiva. La sentencia afirmativa exagerada es la tesis según la cual no solo se dan entes de razón, sino que su ser y el de los entes reales coinciden entre sí de tal manera que les conviene

un único concepto. (Los partidarios de esta segunda sentencia no son mencionados por Suárez ni por Araujo). Finalmente, la sentencia afirmativa moderada sostiene que se dan entes de razón, pero que su ser no coincide con el de los entes reales en un solo o mismo concepto, sino en una analogía entre dos conceptos. Es la tesis unánimemente sustentada por los representantes del pensamiento tomista —entre ellos, por tanto, el propio Araujo — y a la que también se adhiere Suárez.

2.ª Como argumentos en pro de la sentencia negativa se alegan fundamentalmente tres: *a)* el carácter contradictorio de la tesis que afirma que en verdad hay entes de razón, ya que con ella quedan estos equiparados a los entes reales; *b)* si el ente de razón fuese posible, mantendría con el ente real una unidad analógica que, o bien sería la de atribución, como, por ejemplo, la del medicamento sano con el animal sano, o bien de proporcionalidad metafórica, como la del hombre pintado con el hombre vivo; pero la analogía de atribución no puede convenirle, porque la índole de ente no se atribuye al ente de razón por virtud de una denominación extrínseca (al modo según el cual el medicamento, que formalmente no posee salud, se califica, sin embargo, de sano, por la salud que produce en el animal, o a la manera en que se dice sano el color que refleja la buena salud del animal, por ser un efecto de ella); y no cabe tampoco que se trate de una analogía metafórica al estilo de la del hombre pintado con el hombre vivo, porque aquel, aunque realmente no vive, es una pintura efectiva, mientras que el ente de razón no está provisto de ninguna efectividad o realidad; *c)* si se admite que hay entes de razón, han de aceptarse también dos imposibles que de ello se siguen: por una parte, que pueda haber un comportamiento pasivo sin la respectiva esencia radical y, por otra parte, que los predicados esenciales superiores pueden darse, de una manera connatural a ellos, sin el individuo del que esencialmente se predican.

3.ª Las réplicas a los argumentos en favor de la sentencia negativa son: *a)* lo que entendemos al afirmar que se dan entes de razón, o que los hay, no es que realmente existan con efectiva existencia, sino únicamente que se dan como objetos ante el entendimiento, en lo cual estriba todo el ser del que son capaces o que en verdad les es proporcionado o adecuado; *b)* la realidad efectiva que tiene un hombre pintado es solo la realidad de una pintura, de tal modo que su carencia de vida humana real es tan completa como en cada ente de razón lo es la falta de realidad, y, por consiguiente, siendo lícito sostener que hay una analogía metafórica entre el hombre pintado y el hombre vivo, es igualmente lícito afirmar que se da una analogía metafórica entre los meros entes de razón y los entes reales; *c)* la separación, tanto del comportamiento pasivo y la respectiva esencia radical, cuanto de los atributos universales y los entes singulares es imposible en la realidad efectiva, pero no en lo que tiene ser únicamente en calidad de objeto de un acto de intelección.

4.ª El más sólido, al menos en apariencia, de los argumentos de la sentencia afirmativa exagerada es el basado en el hecho de que atribuimos de un modo absoluto el ser a las entidades de razón, pues decimos que la ceguera existe o que existen la ignorancia y la enfermedad, etc., todo lo cual resultaría imposible si las entidades en cuestión no compartiesen con los entes reales la condición o índole de entes, vale decir, si de ninguna

forma conviniesen con ellos en un solo y mismo concepto. La réplica tiene dos partes, la primera de las cuales consiste en la aclaración de que ninguna de esas faltas o carencias es en la realidad extramental un ser, sino un no-ser, el cual únicamente ante el entendimiento, y por obra de este, se comporta como si fuese algo positivo. La segunda parte de la réplica es que para que los entes de razón compartiesen con los entes reales un solo y mismo concepto, haría falta que el ser formal y propiamente poseído por los seres reales lo tuviesen también de esa manera los entes de razón, lo cual, evidentemente, no es el caso, porque el «ser-solo-ante-el-entendimiento» no es el auténtico ser.

5.ª La sentencia afirmativa moderada tiene una prueba indirecta y otra directa. La prueba indirecta la constituye la refutación, ya consignada, del argumento que la sentencia afirmativa exagerada propone en favor de un concepto único para los entes de razón y los entes reales. La prueba directa no se refiere a la clase de unidad que con los entes reales mantienen los entes de razón, sino al hecho del «darse» de estos entes. Suárez hace uso de esta prueba en una forma esencialmente idéntica a la que después aparece en Juan de Santo Tomás y que ya arriba hemos visto. «Por nuestro entendimiento —dice Suárez— son pensadas muchas cosas que no tienen en sí el ser real, aunque sean pensadas al modo de los entes». A ello añade que pensamos muchas cosas imposibles, imaginadas al modo de entes posibles, como, pongamos por caso, la quimera. Y todavía agrega otra indicación: eso mismo que hacemos al disputar sobre el ente de razón no se efectúa sin que de algún modo pensemos en este, y por reflexión nos percatamos también de que se trata de un ente que no tiene en sí un efectivo o verdadero ser. Araujo aduce dos hechos: el primero, que la lógica lleva a cabo demostraciones concernientes a entes de razón, lo cual prueba que estos son científicamente cognoscibles y, por ende, posibles; y el segundo, que consta por experiencia que se dan muchas denominaciones adquiridas y perdidas sin ningún cambio real en sus sujetos, por lo cual es menester pensar que estas denominaciones no expresan nada real, sino meras entidades de razón. (Las denominaciones, por ejemplo, de «visto» y «dejado de ver», aunque suponen la realidad de una visión, no ponen ni quitan nada en aquello a lo que se aplican y que las adquiere y las pierde sin que en su ser acontezca ningún cambio efectivo).

§ 5. Las dos fases del pensamiento de Brentano acerca de la objetualidad de lo irreal

Si consideramos en conjunto las tres sentencias en torno al *dari* de los entes de razón y al compararlas nos atenemos solamente a sus enunciados explícitos, llegamos sin duda a la conclusión de que las teorías más afines entre sí son las dos que afirman ese *dari* por cuanto tienen en común el afirmarlo, aunque ello se haga exageradamente en un caso y con moderación en el otro. Muy distinta aparece, en cambio, la situación comparativa o relativa si, en vez de limitar nuestra atención a los enunciados explícitos, nos fijamos, por

el contrario, en sus fundamentos. Si así lo hacemos, nos daremos cuenta de que la tesis afirmativa exagerada se encuentra más próxima a la tesis negativa que a la afirmativa moderada. *Extrema se tangunt.*

Efectivamente, la afirmación exagerada y la negación del *dari* de los entes de razón tienen en común la creencia de que todos los entes se subsumen en un solo y mismo concepto (ya unívoco, ya análogo con analogía contenida en una sola noción). Sobre esta fundamental coincidencia, que solidariamente las opone a la tesis afirmativa moderada, se levanta una discrepancia que consiste en que mientras la tesis negativa excluye la compatibilidad del concepto único del ente con la diferencia entre los entes de razón y los entes reales, la tesis afirmativa exagerada admite, en cambio, esta compatibilidad. Y si a la vista de todo ello nos formulamos ahora la pregunta de cuál de los dos criterios debe prevalecer —el de la sola consideración de los enunciados explícitos, o bien el de la atención a los respectivos fundamentos—, la respuesta dependerá de que el interés predominante se dirija a los meros hechos o, por el contrario, a las explicaciones. Si prevalece el orientado a estas, no cabe la menor duda de que el criterio por el que se ha de optar es el de la atención a los fundamentos y a los presupuestos implícitos, por ser en ellos donde en definitiva ha de buscarse la más honda razón de cada una de las tesis sustentadas (bien entendido, no obstante, que la razón más honda no es la única que decide).

Precisamente la radical coincidencia de la tesis afirmativa exagerada con la tesis (no menos exagerada) negativa va a permitirnos una explicación coherente de la evolución del pensamiento de Brentano sobre el «darse» de los entes de razón: un pensamiento que comenzó afirmando absolutamente este darse y terminó por negarlo de una manera igualmente absoluta. A finales del siglo XIX y comienzos del XX la polémica en torno a la posibilidad y la cognoscibilidad —ya hemos visto que en definitiva son lo mismo— de los *entia rationis* vuelve a encenderse, y con no escaso acaloramiento, por obra de Brentano y sus discípulos, especialmente de A. Marty, quien, al mudarse el parecer de su maestro, se convirtió en su máximo adversario, manteniéndose fiel a la primitiva doctrina. Las maneras de hablar habituales en esta resurrección de la polémica son en algunos casos muy distintas, al menos exteriormente, de las normales en la terminología de la Escuela, y asimismo son diversas a veces las cuestiones planteadas y hasta los tipos de entes de razón acerca de los cuales se discute. En el fondo, no obstante, la cuestión esencial sigue siendo la misma. Y también el más hondo fundamento en que Brentano se apoya, tanto para coincidir con la tesis afirmativa exagerada, cuanto para adoptar después la negativa, es esencialmente el mismo en que hemos visto que ambas tesis se basan antes de ser asumidas por Brentano.

Así cabe comprobarlo en el examen que seguidamente vamos a hacer de las dos fases del pensamiento brentaniano sobre el darse de los entes de razón, para lo cual son tenidos también en cuenta los puntos más destacados de la discusión de Brentano con su discípulo A. Marty. (Los textos más significativos, tanto para esos puntos polémicos cuanto para el sentido general de la última teoría de Brentano acerca del *ens rationis,* han sido recogidos en un volumen titulado *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Francke Verlag,

Bern-München, 1966. En este volumen es también de especial interés la Introducción, redactada por Franziska Mayer-Hillebrand. De un modo complementario puede resultar asimismo muy útil la lectura de la sección tercera de la Introducción de Oskar Kraus al primer tomo de la *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, aquí citada por la edición de 1973).

El primer acercamiento de Brentano al problema del *ens rationis* se encuentra ya en su tesis doctoral acerca de la pluralidad de los sentidos que Aristóteles discrimina en el ente. (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles,* 1862). Entre las cinco clasificaciones que de estos varios sentidos propone Aristóteles hay una, la establecida en *Met.* IV, 2, 1003 b 6-10, a la que Brentano solo presta una incidental atención, pero de la cual, sin embargo, no solo deja constancia, sino que también hace un breve y atinado comentario. En él, siguiendo exactamente el mismo orden con que en su glosa procede santo Tomás (y que justamente es el inverso del mantenido en la clasificación aristotélica), se habla, en primer lugar, de la negación y la privación (στήρεσις, ἀπόφασις) como «un tipo de ente al que no corresponde ninguna clase de existencia fuera del entendimiento» («*ein Seiendes, dem keinerlei Existenz ausserhalb des Verstandes zukömmt*», *op. cit.*, p. 6).

No es en esta ocasión Aristóteles, sino Brentano, quien excluye de este tipo de entes toda manera extramental de ser. Sin duda alguna, ello es conforme con el pensamiento aristotélico, manifestado en otros lugares, no en este. Así, por ejemplo, en *Met.* VII, 1030 a 25-27 advierte Aristóteles que, hablando de un modo lógico, algunos dicen que el no-ente es, mas no que es simplemente o de un modo absoluto, sino que es no-ente (οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ μὴ ὄν). Muy probablemente, Brentano tuvo noticia de este texto y de otros esencialmente idénticos en su sentido, pero desde luego es claro que conoció el comentario de santo Tomás al texto, antes citado, de *Met.* IV, 2, donde se habla de la negación y la privación, a propósito de las cuales afirma santo Tomás que son un modo debilísimo del ente, el cual es solamente en la razón (*tantum in ratione, In Met.*, L. IV, lect. 2, n. 540). Este ser en la razón y solo en ella lo explica seguidamente santo Tomás en el sentido de que la razón se ocupa de la negación y la privación, como si fuesen unos ciertos entes, cuando de ellos afirma o niega algo (*quia ratio de eis negotiatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid*). De todo lo cual resulta que Brentano estuvo informado de las ideas necesarias para sostener que la negación y privación son entes solo en el entendimiento, lo cual, a su vez, significa exclusivamente que son objeto de la actividad intelectiva, de tal modo y manera que no poseen otro ser.

Mas entonces, ¿cómo puede explicarse que en su primera teoría de lo irreal, donde todos los *negativa* y *privativa* se incluyen, haya Brentano afirmado para los objetos irreales una auténtica y propia índole de entes y no solo de objetos? La expresión *ens rationis* (o la voz alemana *Verstandesding*) de la que Brentano hace uso para designar lo irreal, no significa un verdadero ente, sino solo un objeto que el entendimiento constituye y al cual trata como si en sí mismo poseyera una entidad genuina. El conocimiento que de la filosofía de Tomás de Aquino tuvo Brentano resulta muy difícilmente compatible con la hipótesis de que este ignorase el significado de la voz «ente de razón» (hipótesis

que luego vamos a ver descalificada por unos ciertos datos textuales).

No menos extraño resulta el hecho, expresamente señalado por F. Mayer-Hillebrand (en la citada Introducción, p. 2), de que la primera teoría brentaniana de lo irreal esté basada en la interpretación del aristotélico ὄν ὡς ἀληθές —«lo que es en tanto que es-verdadero»— como el sentido unitario donde en un solo y mismo concepto se subsumen todos los demás significados de la palabra «ente». Por supuesto, lo que de extraño hay en ello no consiste en que para atribuir a lo irreal el carácter de un auténtico ente haga falta admitir un solo y mismo concepto en el cual se subsumen, no obstante sus irreductibles diferencias, tanto los entes reales como los irreales. Ello no solamente no es extraño, sino que constituye la única forma posible de pensar lo irreal en calidad de genuino ente. Lo extraño está en que Brentano haya podido creer que lo real se encuadra, junto con lo irreal, en el concepto que corresponde a la significación aristotélica del ente como lo verdadero, porque es el caso que el ὄν ὡς ἀληθές designa en Aristóteles algo que solamente se da en las actividades u operaciones judicativas *(Met.* VI, 4, 1027 b 18), nunca fuera de ellas; y, por otra parte, se ha de tener presente la nada desdeñable circunstancia de que el propio Brentano lo había entendido ya de esa manera en su misma tesis doctoral. Veamos a continuación dos muestras.

En primer lugar: el ente como lo verdadero «tiene su fundamento en las operaciones del entendimiento humano que compone y divide, afirma y niega, no en los supremos principios reales, a partir de los cuales la metafísica aspira a conocer el ὄν ᾗ ὄν (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, p. 39). En segundo lugar: mientras la física, la matemática y la filosofía primera se ocupan únicamente del ser real, «la Lógica considera el ser meramente racional, el ὄν ὡς ἀληθές» (*loc. cit.*).

Y, sin embargo, es un dato comprobado, indiscutible, que para Brentano, durante toda la etapa en que mantuvo su primera teoría de lo irreal, el sentido del ente como «lo que es verdadero» (o el del ser como «ser-verdad-que») fue el común denominador de los objetos reales y los irreales, haciéndose así posible el tomar estos por entes tan genuinos como aquellos. Será el propio Brentano quien más tarde descubra y confiese su error; «en aquella época —se refiere a la de su aprendizaje del pensamiento aristotélico y tomista— una de las cosas que me sucedieron fue que me dejé seducir por el error de considerar equivalentes en su funcionamiento el "es" de la proposición "un árbol es" y el de la proposición "es verdad que un árbol es"» (*Carta de Brentano a Kraus de 21 de marzo de 1916*).

Dicho en términos artistotélicos, el error de Brentano en su interpretación del sentido del ser estuvo en confundir el ser del ὄν ἁπλῶς con el del ὄν ὡς ἀληθές, o, lo que es lo mismo, el ser pura y simplemente, que conviene solo a lo real, con el «ser-verdad-que», atribuible a unas proposiciones que, por mucha verdad que encierren, no son entes reales, sino construcciones mentales (a lo sumo, entes de razón con fundamento *in re*). En definitiva, la equiparación ontológica de lo irreal y lo real la hace Brentano al entender por ente, en la más amplia acepción y con un sentido propiamente unitario, todo cuanto razonablemente es admisible, lo aceptable fundadamente (*das, was mit Recht anerkannt werden kann*), donde se incluyen, además de las proposiciones verdaderas, también sus

sujetos lógicos. De este modo resulta que lo irreal ha de considerarse un verdadero ente, no menos que lo real, por hacer de sujeto de proposiciones verdaderas, tan verdaderas como las concernientes a los objetos reales. En suma: la idea del ente como lo verdadero deja en la sombra al concepto del verdadero ente, con lo cual es posible la más igualitaria convivencia de los meros entes de razón con los auténticos entes efectivos.

La errónea creencia de Brentano de que para lo real y lo irreal hay un concepto propiamente común —y no solo una simple analogía metafórica entre las nociones respectivas, como arriba pudimos ver— se pone también de manifiesto en la tesis de la reductibilidad de las proposiciones categóricas a enunciados formalmente existenciales. Como ejemplos de esta reductibilidad presenta Brentano *(Psychologie vom empirischen Standpunkt*, L. II, cap. VII, § 7) los cuatro siguientes (cada uno de los cuales corresponde a un tipo de proposición categórica): 1. «Un hombre está enfermo» puede sustituirse por «un hombre enfermo existe» o «hay un hombre enfermo»; 2. «Ninguna piedra es viviente» equivale a «una piedra viviente no existe» o «no hay una piedra viviente»; 3. «Todos los hombres son mortales» puede intercambiarse con «un hombre inmortal no existe» o «no hay un hombre inmortal»; 4. «Algún hombre no es docto» es reemplazable por «un hombre no docto existe» o «hay un hombre no docto». Los predicados negativos son así tratados exactamente lo mismo que los atributos positivos.

El pensamiento de la posibilidad de reducir las proposiciones categóricas a fórmulas existenciales no es incidental en Brentano. Problemas tales como el de la auténtica índole del principio de identidad o la cuestión del valor del argumento ontológico se resuelven, según Brentano, aplicando, aunque no de un modo exclusivo, la técnica de la reducción o paráfrasis existencial (*Vom Dasein Gottes*, P. I, II, D). En el caso del principio de identidad, Brentano sostiene que, a pesar de su apariencia afirmativa, este principio es de carácter negativo, por ser falsa la versión existencial de esa apariencia. «A es A» no equivale a «existe un A que es A», sino a «no existe ningún A que no sea A» (principio de contradicción), de la misma manera en que «un hombre es un hombre» no puede sustituirse por «existe un hombre que es un hombre», sino por «no existe un hombre que no sea un hombre». Y, por su parte, el argumento ontológico no demostraría que «Dios existe necesariamente», sino que «no existe un Dios cuya existencia no sea necesaria».

Pues bien, si se tiene en cuenta que en la etapa de su primera concepción de lo irreal mantiene Brentano la tesis de que para todo juicio verdadero ha de haber algo que le sirva de garantía (cf. el opúsculo *Über den Begriff der Wahrheit*, 1889), se comprende que llegue a la conclusión de que los juicios negativos verdaderos implican, como garantía de su verdad, la existencia de la no-existencia de la materia correspondiente. Así, por ejemplo, la verdad del juicio negativo «los dragones no existen» obliga a admitir la existencia de la no-existencia de los dragones. En el caso del argumento ontológico, la verdad de la proposición negativa «no existe un Dios cuya existencia no sea necesaria» exige que exista la no-existencia de semejante Dios. Y si tomamos una proposición matemática cualquiera (pues todas ellas, según Brentano, son negativas, incluso las de aspecto afirmativo), llegamos a la misma conclusión; así, *v. gr.*, la proposición «la suma angular de un triángulo euclidiano es de ciento ochenta grados» equivale a la fórmula

existencial negativa «no hay una suma angular de un triángulo euclidiano que no sea de ciento ochenta grados», y la verdad de esta proposición obliga a admitir, como su garantía o fundamento, la existencia de la no-existencia de esta suma.

Las inevitables complicaciones y artificiosidades ocasionadas por la atribución de una verdadera existencia a los contenidos de los juicios verdaderos no se dan únicamente en el caso de los juicios negativos. Si el juicio afirmativo «un árbol existe» —o, si se prefiere, «hay algo que es un árbol»— es verdadero, el fundamento y la garantía de su verdad habría de serlo, como en todo juicio que no es falso, la existencia de su propio contenido, en este caso la existencia de la existencia de un árbol. Y como el propio juicio que acabamos de formular es asimismo verdadero, también se habría de admitir la existencia de la existencia de la existencia de un árbol, y así una y otra vez, *in infinitum.* La única manera de evitar estos absurdos e inevitables enredos es cortarlos precisamente en su propia raíz, lo cual exige que entre los objetos que no deben contarse como auténticos seres se encuentren los contenidos de todos los juicios verdaderos, además de los juicios falsos. Mas no cabe cumplir esta exigencia sin partir previamente de la distinción entre lo que propia y auténticamente es y lo que solo es en cuanto objeto de una actividad intelectiva.

Cuando falta esa distinción, el ente se nos presenta, abarcando indistintamente lo real y lo irreal, como género que contuviera dos especies. Incluso las propias faltas de entidad son consideradas entidades efectivas o auténticas si no se llega a advertir que entre lo negativo y lo positivo solo cabe una analogía de índole simplemente metafórica. Y así resulta que, desde la perspectiva de un solo y mismo concepto para todo cuanto fundadamente ha de admitirse, la verdad de la proposición «hay hombres ciegos» se resuelve en la afirmación de la ceguera como un efectivo ser. Por el contrario, la rigurosa y clara distinción entre el verdadero ser y el mero ser-verdadero permite la cabal intelección de que si bien es válido el juicio que afirma que hay hombres ciegos, el fundamento o garantía de este juicio no es que exista la ceguera en tales hombres, sino que en ellos no existe la facultad de ver. Si porque existen ciegos (hombres en los que la facultad de ver no existe) sostenemos que existe la ceguera, lo que hacemos es afirmar que en esos hombres existe la no-existencia de la facultad de ver, al contrario de lo que ocurre en los hombres que tienen vista, de los cuales no se habría de decir que son aquellos en los que la facultad visiva existe, sino aquellos en los que existe la existencia de la facultad de la visión, o bien aquellos en los que no existe la no existencia de esta facultad. Estos modos de hablar son, sin duda, aberrantes, pero al menos tienen la ventaja de hacer ver con toda claridad la solapada aberración que hay en el hecho de atribuir la existencia a la ceguera formalmente tomada como si fuese algo positivo.

La reacción de Brentano frente a estos abusos fue tan desmesurada como su primera teoría de lo irreal. Desde la incondicionada afirmación de lo irreal en calidad de algo que es tan «ente» como cualquiera de las realidades, pasa Brentano a una negación tan absoluta y tajante, que ni siquiera le consiente a lo irreal el derecho a ser un mero objeto de alguna conciencia en acto. Tanto la posibilidad de ser cuanto la de ser-objeto de conciencia pertenecen, para el Brentano de esta nueva etapa, a lo real y únicamente a

ello: «solo las cosas pueden ser objetos de nuestro representar y, por lo tanto, de nuestro pensar en general» (*nichts anderes als Dinge Objekte unseres Vorstellens und folglich unseres Denkens überhaupt sein können*, en *Carta de Brentano a Kraus de 31 de octubre de 1914*). En este texto, elegido, por su brevedad, entre decenas de irrecusables testimonios de la nueva doctrina brentaniana, la voz «cosas» (*Dinge*) significa «realidades», lo contrario de las «no-cosas» (*Undinge*), término ya usado por Kant y que A. Marty consideraba lesivo, es decir, de las irrealidades. Por consiguiente, lo real es, para el Brentano de esta nueva etapa, lo único a lo que llega nuestro poder de representación.

Antes de examinar la prueba de esta tesis conviene determinar, con la mayor exactitud posible, qué es para Brentano lo real, a la vista del hecho de que ahora le atribuye el monopolio no solo del ser posible, sino del poder-ser-representado. Mas no se trata de establecer una definición esencial propiamente dicha (la elementalidad del concepto de lo real hace imposible su análisis), sino de indicar únicamente qué es tomado como real. En términos aristotélicos lo ha formulado Brentano tras una larga serie de exclusiones: «Quedan únicamente las sustancias y los accidentes concretos. Estos son sustancias incrementadas. En ellos está incluida, en calidad de parte, una sustancia. De este modo cabe decir que todo aquello en lo cual la sustancia está contenida es real» (*Vom ens rationis,* n. 7).

Lo designado por Brentano (desde los tiempos de su tesis doctoral) con el nombre de «accidentes concretos» son los compuestos de sustancias y accidentes, compuestos de los cuales dice que son sustancias acrecentadas o incrementadas *(erweiterte Substanzen),* por cuanto los accidentes determinan a las sustancias añadiéndoles algo. En consecuencia, según el Brentano de esas fechas, solo podemos representarnos las sustancias y los compuestos de sustancias y accidentes. Mas esta tesis, aunque expresada en términos aristotélicos, no es, en manera alguna, aristotélica. Baste recordar, por ejemplo, que el ὄν ὡς ἀληθές no es según Aristóteles ningún verdadero ente, pero sí, en cambio, algo inteligible.

En favor de su nueva tesis aduce Brentano fundamentalmente dos argumentos: el primero de los cuales, al que juzga absolutamente decisivo, está tomado de «la unidad del concepto del representar» o, también, de «la unidad del concepto del pensar» (fórmula esencialmente equivalente en este mismo contexto), mientras que el segundo tiene su punto de partida en el hecho de que en todas las ocasiones en las que algo irreal parece estar representado es representado simultáneamente algo real.

1. «Esta demostración —afirma Brentano, exponiendo el primero de los dos argumentos— se basa en que el concepto del representar es unitario, siendo el nombre, por consiguiente, unívoco, no equívoco. Ahora bien, a este concepto le es intrínseco que el representar represente algo; y si ese "algo" no fuese, a su vez, unívoco, tampoco lo sería el nombre "representar". Mas si esto es así, no cabe que unas veces se entienda por algo lo real (cosa) y otras veces lo irreal». (*Carta a Kraus de 31 de octubre de 1914*; otra versión, donde en vez del representar se habla del pensar en el más amplio significado de este término, puede verse en el opúsculo *Von den Objekten*, n. 2).

Otra vez nos encontramos, tal como ya arriba se anunció, con que Brentano impone a lo irreal la condición de concordar o convenir con lo real en un solo y mismo concepto, donde ambos resultan subsumidos, no obstante sus diferencias. Y así como antes admitió Brentano lo irreal por creer que cumplía esta indispensable condición, ahora lo excluye por pensar que no la satisface. La persistencia de la misma condición es evidente, y en virtud de ello se ha de reconocer que este cambio en el pensamiento de Brentano es, sin duda, una evolución homogénea. En esta evolución se ha conseguido, además, una efectiva ganancia: la superación del error de tomar lo irreal por un verdadero ente; pero, al superar este error, Brentano se extralimita, porque no se contenta con negar que sea un verdadero ente lo irreal, sino que excluye, asimismo, que lo irreal sea un verdadero objeto o término intencional de la conciencia representativa.

El error que aquí Brentano comete va entremezclado con un innegable acierto: el de haber advertido que no hay para lo real y lo irreal un concepto intrínsecamente común. El desacierto estriba en no haber advertido que la inexistencia de un concepto intrínsecamente común a lo real y lo irreal no impide que haya un concepto que de una manera extrínseca les sea común: precisamente, el concepto de objeto ante una conciencia en acto. También aquí se mantiene un fundamental paralelismo con la etapa anterior, porque así como entonces no reparó Brentano en que el «ser-verdadero» en la acepción del «ser fundadamente admitido» no es nada que intrínsecamente afecte o convenga a algún ser, tampoco ahora tiene Brentano en cuenta que a ningún ser le conviene o afecta de un modo intrínseco el ser-objeto ante alguna conciencia en acto. Por lo demás, y justamente en razón de ese carácter extrínseco del hecho de ser-objeto, la univocidad del concepto de objeto, postulada por Brentano, es perfectamente admisible. La coincidencia en la objetualidad no presupone ninguna otra coincidencia. Lo real y lo irreal pueden tener en común la objetualidad porque fuera de ella siguen sin tener nada en común y porque, a su vez, ella no es nada que esté dentro de ellos. Formalmente, la objetualidad de lo irreal no es una mera metáfora, de tal modo, por tanto, que de todo lo irreal cabe también decir lo que acerca del ente de razón afirma Juan de Santo Tomás a propósito de la adaptación de este tipo de ente a la facultad intelectiva: *vere et proprie coaptatur, ita ut verum et proprium actum intelligendi terminat sicut alia objecta* (*Cursus Philosophicus Thomisticus* III, 78 b 21-24).

(Antes de pasar al segundo argumento brentaniano de la irrepresentabilidad de lo irreal, conviene dejar explícita constancia del hecho —seguramente ya advertido por el lector— de que lo calificado de real por Brentano es, coincidiendo con el más frecuente uso de la Escuela, lo que puede tener una efectiva existencia, aunque fácticamente no la esté poseyendo. De ahí que en Brentano el sentido de lo irreal sea el mismo del *ens rationis* y no aquel en que aquí se toma lo irreal como equivalente a objeto puro, determinación que, además de aplicarse a lo que solo es posible como objeto ante una conciencia intelectiva, también se extiende a cuanto puede tener, pero no tiene de hecho, una efectiva existencia).

2. El segundo argumento de Brentano contra la posibilidad de lo irreal carece de la aparente fuerza del primero (al que su autor considera absolutamente decisivo), pero

también merece un examen y discusión. Tras haberse referido brevemente a ciertos modos de hablar en los que afirmamos que existen objetos tales como las imposibilidades y las posibilidades, las carencias y negaciones, argumenta Brentano: «Si examinamos más de cerca los objetos que acabamos de indicar, fácilmente encontramos que, aunque efectivamente pudieran ser tratados como objetos, ninguno de ellos se presenta aisladamente como objeto del pensar respectivo, sino que nuestro espíritu aparece siempre ocupado a la vez con uno o varios objetos reales» (*Von den Objekten,* n. 4). Para confirmarlo, expone Brentano a continuación dos ejemplos que le parecen suficientes. El primero lo constituye el caso de quien piensa en la imposibilidad del cuadrado redondo. Brentano alega que quien está en este caso se ocupa, evidentemente, de dos objetos, «cuadrado» y «redondo», cada uno de los cuales es real. Brentano tiene razón al afirmarlo, mas también la tendría quien dijera que lo pensado en el caso de que se trata no lo son esos dos objetos aisladamente tomados, sino precisamente su imposible unidad o, lo que es igual, la imposibilidad de que los dos articulen un único y mismo ser.

El segundo ejemplo viene dado por el caso en el que se encuentra quien piensa en la imposibilidad de que uno y el mismo hombre sea y, a la vez, no sea. Con indiscutible razón sostiene Brentano que, para llevar a cabo este pensamiento, ha de tomarse, de alguna forma, por objeto al hombre (algo real), si bien añade que asimismo han de tenerse presentes dos realidades más, la de alguien que afirma y la de alguien que niega. No se ve la necesidad de este añadido, ni tampoco su conveniencia, como no sea la de usarla para llenar o cubrir con esas dos realidades el hueco que la imposibilidad habría dejado al quedar eliminada como objeto. En cualquier caso, la imposibilidad de que se trata es la de un hombre existente y no existente a la vez, no la de que sea uno y el mismo sujeto quien lo afirme y lo niegue al mismo tiempo.

Desde luego, es verdad que las imposibilidades carecen de aptitud para existir y que tampoco las posibilidades existen, de donde resulta que, aunque en el lenguaje común se las afirma, no es, sin embargo, lícito, ontológicamente hablando, decir que hay o que existe tal o cual imposibilidad o bien esta o aquella posibilidad. Mas de ahí no se infiere que las imposibilidades y las posibilidades no sean objetos de representación. Pensarlas no es convertirlas en objetos reales. Y otro tanto debe observarse respecto de las carencias y las negaciones. Propiamente no son sujetos de existencia, no pueden ser poseedoras de un auténtico ser, pero cabe, no obstante, representarlas como si fuesen algo. Aplicándoles el criterio de Brentano, sería preciso afirmar que no cabe pensarlas sin tener a la vez la representación de algo real, positivo. Ello es muy cierto, puesto que toda carencia es carencia, en definitiva, de algo que no es carencia, y otro tanto sucede con cualquier negación; pero también es verdad que lo positivo a lo cual la carencia y la negación se oponen no es pensado en tanto que opuesto a ellas si ellas, a su vez, no son pensadas.

Y tampoco se ve aquí la conveniencia, ni la necesidad, de representarse —como Brentano exige— alguien que piense negativamente lo positivo o real. Así, por ejemplo, aunque es verdad que no puede pensarse la ignorancia sin pensar el saber y sin pensarlo negativamente, no es, en cambio, verdad que para ello resulte a su vez imprescindible el

pensar en alguien que esté haciendo del saber el objeto o término intencional de una representación negativa. O dicho de otra manera: la representación negativa de lo positivo no es posible, como ninguna otra representación, sin que haya alguien que la lleve a cabo, mas no por ello exige la representación de ese alguien, ni de ningún otro ser que ejecute un acto de esa índole. La interposición de un sujeto activo del representar introduciría una *regressus in infinitum,* ni más ni menos que si se dijera que la representación positiva de lo positivo exige, por su lado, la de alguien que se comporte como sujeto activo de alguna representación de este carácter. Ni para pensar positivamente lo positivo, ni para pensarlo negativamente, es menester pensar en alguien que esté pensándolo. Lo que sí puede afirmarse con estricta verdad es que mientras lo positivo no tiene necesidad de que alguien lo piense, sucede, por el contrario, que lo negativo «es» solamente si es-objeto de pensamiento y, por cierto, de un pensamiento negativo de algo que es positivo.

Para el Brentano de la segunda fase lo irreal no puede ser considerado ni tan siquiera como un *ens rationis* si este lleva consigo el ser-objeto de representación. El ente de razón viene de este modo a resolverse en lo que Brentano llama un *ens linguae* (*Carta de Brentano a Marty de 2 de septiembre de 1906*), mera ficción del lenguaje, como las que en las matemáticas se hacen al hablar, por ejemplo, del punto como un círculo de radio infinitamente pequeño, o del círculo como un polígono de infinitos lados, o bien de las magnitudes negativas, los números irracionales, etc. La insistencia de Brentano en el carácter ficticio de estas construcciones está perfectamente justificada en sí misma y todavía se la comprende mejor si se recuerdan las exageraciones que en sentido contrario admitió Brentano en su primera teoría de lo irreal. En cambio, no es afortunada la insistencia en el carácter lingüístico de estas mismas ficciones. La lengua puede expresarlas, pero carece de la capacidad de hacerlas, que pertenece, en exclusiva propiedad, a la facultad de entender. La objeción de A. Marty a Brentano es oportuna: «Si los *entia rationis* no son ni tan siquiera en la razón, tampoco sería posible ni aun el considerarlos ficciones, y las correspondientes expresiones lingüísticas no habrían podido surgir. Tales expresiones están basadas en ficciones. Mas entonces necesitan, al menos, ser pensadas» (*Carta de Marty a Brentano de 4 de octubre de 1904*).

La falta de una cabal correspondencia entre el pensamiento y el lenguaje puede dar ocasión a tergiversaciones y equívocos, no poco graves a veces; son las célebres «trampas del lenguaje», a las que tanta y, a veces tan obsesiva, atención ha venido prestando la filosofía que se auto-califica de analítica. Todos esos engaños del lenguaje nos inducen a pensar con error, pues su eficacia como tales engaños no es otra que la de hacernos tomar por verdadero lo que en verdad no lo es. De este modo, el efecto de las trampas del lenguaje es hacernos creer en algo que nosotros mismos fingimos, bien que sin darnos cuenta de que lo estamos fingiendo. No puede ponerse en duda que este «no-darnos-cuenta» es posible, pero, en cambio, no cabe en modo alguno la posibilidad de un creer que se refiere a algo no constituido como objeto ante la propia conciencia de quien lo cree, y en el caso de las trampas del lenguaje lo constituido como objeto —lo fingido sin darnos cuenta— no es la materialidad de unas palabras (tal materialidad es algo real y

no inconsciente, ni conscientemente, fingido), ni nuestro propio acto de pensar de un modo erróneo, sino lo pensado en ese acto.

Por otra parte, aunque los entes de razón son todos ellos fingidos no en cuanto objetos, sino en cuanto entes (como *entia ficta* o *fictiones* se los considera en la doctrina que con mayor rigor los ha estudiado), no todos ellos provienen de ficciones inadvertidas y de meras trampas del lenguaje. Cada una de las ficciones matemáticas que Brentano consigna es un puro y simple ente de razón, y aunque no les den este nombre, los matemáticos son conscientes de su carácter ficticio; y asimismo ha de tenerse presente que estas seudoentidades matemáticas no están insinuadas o inducidas por estructuras lingüísticas más o menos falaces. Por último, entre los entes de razón no matemáticos se dan ficciones tales como las de las intenciones lógicas del género y de la especie, o las del sujeto y el predicado, o la del término medio de un silogismo, etc., todas las cuales, bien lejos de provenir de algún engaño o trampa del lenguaje, tienen, por el contrario, un fundamento *in re*. En suma: las llamadas trampas lingüísticas no son el único —ni el más importante— origen de la ideación de objetos irreales. Sin embargo, lo verdaderamente decisivo en la cuestión del *an sit* de ese tipo de objetos puros al que todos los entes de razón pertenecen es la constitución, en cada caso, de un cierto objeto ante la conciencia intelectiva, es decir, no meramente un *ens linguae* o *ens elocutionis,* sino un *verdadero objeto* del pensar, aunque no un verdadero ente.

§ 6. La apología de los «objetos imposibles»

Con las ideas expuestas, por un lado, acerca de los puntos coincidentes de las doctrinas de Suárez, Juan de Santo Tomás y Araujo en torno al *dari* de los entes de razón y, por otro lado, sobre las dos teorías de lo irreal en Brentano, ha quedado ya dicho lo más sustancial de cuanto aquí interesa para la cuestión del *an sit* de lo que solo es posible como objeto ante la conciencia intelectiva. Sin embargo, con el fin de corroborar estas ideas y esclarecer asimismo algunos de sus matices más significativos, es útil examinar la defensa de los *objetos imposibles* según la han llevado a cabo, por una parte, Husserl y, por otra, Meinong, a quien en algún aspecto, no incondicional y totalmente, han venido a sumarse el movimiento de la «lógica libre» y la contribución de T. Parsons al problema de los objetos *inexistentes.*

1. De los objetos imposibles o absurdos se ocupa Husserl en reiteradas ocasiones. Aquí vamos a limitarnos a la consideración de los textos más explícitos y directos para nuestro asunto, todos los cuales se encuentran en las *Investigaciones lógicas* (concretamente, en las Investigaciones I, II y IV). Para el caso de la Investigación I («Expresión y Significación») ha de tenerse en cuenta (de una manera general, pero sobre todo para el tema de que se trata) que cuando Husserl habla de «significación» *(Bedeutung)* entiende por ella no solo lo denotado, sino también el «sentido» *(Sinn),* en oposición a lo propuesto por Frege, de quien Husserl cree que establece una distinción peligrosa por ir contra una costumbre inveterada *(Logische Untersuchungen* I, cap. 1, §

15).

Una vez hecho este aviso y sin entrar a discutir —por no ser de este lugar— si en ese punto la razón está de parte de Husserl o de Frege, podemos considerar las siguientes afirmaciones: «Suele llamarse "sin sentido" o suele negársele significación (en giros equivalentes) a expresiones contradictorias o gravadas con evidentes incompatibilidades, como *cuadrado redondo* [...]. Marty objeta: "Si esas palabras no tienen sentido, ¿cómo íbamos a poder comprender la pregunta de si existe tal o cual, y negarlo? Incluso para rechazarla, necesitamos representar, de uno u otro modo, esa materia contradictoria". Si a esos absurdos se les llama "sin sentido", esto no puede significar sino que no tienen, evidentemente, ningún sentido racional. Estas objeciones son certeras en cuanto que [...] la falta de sentido auténtica [...] ha sido [...] confundida con la *imposibilidad a priori* de sentido impletivo. Una expresión tiene, pues, en este sentido, una significación cuando a su intención corresponde un cumplimiento significativo o, dicho con otras palabras, la posibilidad de una intuición unitaria» (cf. el mismo § 15, donde al final se declara, por cierto, lo que con el nombre de intuición unitaria entiende Husserl: las «imágenes intuitivas concomitantes»).

Vemos, pues, que para Husserl, como para Marty, las expresiones absurdas del tipo «cuadrado redondo» tienen indudablemente una significación, *i. e.*, un sentido. Ello no obstante, pudiera tal vez decirse que lo así comprobado es que para Husserl tienen cierto sentido las expresiones absurdas, mas no que en virtud de ello admita Husserl los objetos absurdos o imposibles. A esto cabría replicar que la significación reconocida a las expresiones absurdas —por supuesto, una significación absurda, pero no una nula significación— ha de darse como término intencional de las intelecciones respectivas, con lo cual es, por tanto, objeto de estas intelecciones. Mas si se prefiere, en lugar de esta prueba discursiva, una comprobación más textual, también la hay: «Las significaciones constituyen [...] una clase de conceptos en el sentido de "objetos universales"» (*Logische Untersuchungen* I, cap. IV, § 31), y según Husserl las expresiones absurdas tienen —lo acabamos de ver— su significación. Con todo, pocas líneas más abajo del texto que se acaba de aducir consigna Husserl una noción de «objeto» que, aunque por un lado ayuda a resolver el problema, por otro lado no deja de complicarlo: «Quien se haya acostumbrado a entender por ser solamente el ser "real" y por objetos los objetos reales habrá de considerar radicalmente erróneo el hablar de objetos universales y su ser. En cambio, no verá nada de extraño en ello quien tome esas expresiones, por de pronto, simplemente como signos de la validez de ciertos juicios, a saber: los juicios en donde se juzga sobre números, proposiciones, figuras geométricas, etcétera, y se pregunte si en esto, como en todo, no habrá de concederse evidentemente el título de "objeto que verdaderamente es" al correlato de la validez del juicio, a aquello de que se juzga».

Ayuda a resolver el problema la aclaración de que aquí no se entiende como objeto, ni tampoco por ser, algo real, y confirman esta ayuda los ejemplos propuestos, ya que los números, las proposiciones y las figuras geométricas no pueden considerarse seres reales ni objetos reales, mientras que, por el contrario, no se les puede negar el carácter de correlatos de la validez de los juicios que se refieren a ellos. En cambio, más bien

oscurece y complica el problema el hablar indistintamente de ser y de objeto, así como el uso de la expresión «objeto que verdaderamente es». Cierto que esta expresión queda inmediatamente explicada al asignarle el sentido de «aquello de que se juzga», pero cabe preguntarse de qué modo conviene a «aquello de que se juzga» la índole de un objeto que verdaderamente es. ¿Qué significa este «es»?: ¿que se trata realmente de un verdadero ser (aunque no, desde luego, de un auténtico ser real), o que solo se trata de un verdadero objeto? El texto al que nos estamos refiriendo no da de sí lo bastante para sacarnos de dudas.

La solución del problema se encuentra en otro lugar, aunque igualmente en conexión con la idea de los objetos universales. «Es […] seguro que lo universal, tan pronto como de él hablamos, es pensado por nosotros […]. Es entonces un *objeto* pensado. ¿Cabe desconocer que un objeto, aun cuando sea objeto real y objeto verdaderamente existente, no puede ser concebido como trozo real del acto que lo piensa? Y lo ficticio y absurdo ¿no es, siempre que de él hablamos, un objeto por nosotros pensado?» (*Logische Untersuchungen* II, cap. 2, § 8).

Hasta aquí queda bien claro que lo ficticio y absurdo es un verdadero objeto en la acepción de «algo por nosotros pensado», puesto que lo pensamos siempre que hablamos de él. Las explicaciones inmediatamente subsiguientes van a dejar inequívocamente establecido el carácter de puro objeto (no simplemente ser, sino, por el contrario, ser-pensado) que conviene a lo absurdo: «Naturalmente, no es nuestro propósito poner en un mismo plano el *ser de lo ideal* y el *ser pensado de lo ficticio o contrasentido.* Este último no existe. De él no puede decirse nada categóricamente en sentido propio. Y si a pesar de ello hablamos de él como si fuera, como si tuviera su modo propio de ser, el modo “meramente intencional", resulta de esta manera de hablar —considerada más exactamente— una manera de hablar impropia.»

Sin duda alguna, la cuestión que nos planteábamos ha quedado resuelta: lo absurdo es un verdadero objeto del pensar, mas no un objeto que verdaderamente es en la acepción de lo que no se limita a ser pensado. Por eso, según Husserl, no se le puede poner en el mismo plano al cual pertenece el ser de lo ideal. Lo contrasentido no existe, ni categóricamente cabe decir, en sentido propio, nada acerca de él. Pero en su empeño por dejar bien marcada la diferencia entre los objetos imposibles o absurdos y los objetos ideales, va Husserl demasiado lejos. Tras haber negado que lo contrasentido exista —no que se dé como objeto— y que de él pueda decirse nada categóricamente con sentido propio, añade, en efecto, Husserl: «En cambio, los objetos ideales existen verdaderamente. Es evidente que no solo tiene sentido hablar de tales objetos (por ejemplo, del número 2, de la cualidad rojez, del principio de contradicción y otros semejantes), y representarlos como dotados de predicados, sino que también aprehendemos *intelectivamente* ciertas verdades categóricas que se refieren a estos objetos ideales. Si estas verdades valen, tiene que existir también todo aquello que presupone objetivamente su validez».

El fundamento de la atribución husserliana de la existencia a los objetos ideales se encuentra en la capacidad que estos tienen de ser sujetos de auténticos juicios

categóricos. Volvemos de esta manera a la versión del ὄν ὡς ἀληθές que inspira y caracteriza a la primera de las concepciones brentanianas de lo irreal. Al igual que Marty, es Husserl en su ontología de lo ideal un discípulo fiel del primitivo Brentano. Y aunque tiene razón al afirmar una insoslayable diferencia entre los objetos ideales y los imposibles o absurdos, el punto débil de su modo de argumentar la diferencia se encuentra precisamente en la confusión, brentaniana en su origen, del ser-verdadero con el verdadero ser. «Si estas verdades valen —argumenta Husserl, refiriéndose, tal como acaba de verse, a los objetos ideales—, tiene que existir todo aquello que objetivamente presupone su validez». Frente a esta tesis se levanta el hecho de que enunciamos verdades acerca de meros entes de razón y, por cierto, los tres ejemplos —a saber, el número 2, la rojez y el principio de contradicción— aducidos por Husserl en calidad de objetos ideales de los que intelectivamente aprehendemos verdades, son ejemplos de entes de razón y no de auténticos seres.

El número 2, como cualquier otro número abstracto o universal, tiene innegablemente un fundamento *in re,* pero no existe, ni puede existir, en su estado de universalidad o de abstracción. Lo existente es determinado, concreto, individual. Por la misma razón no es la rojez tampoco un verdadero ente. Hay cosas rojas y, en ellas, las respectivas rojeces individuales, pero la «rojez» así en abstracto, «desindividualizada», es un producto mental, un *ens rationis,* si bien tiene, sin duda, en las rojeces concretas un fundamento *in* re. Y, por su parte, el principio de contradicción no deja de ser-verdadero por carecer de un verdadero ser. Como cualquier *enuntiabile,* es una construcción mental, una estructura carente de entidad efectiva, aunque no un engendro del capricho, dado que cuenta con un fundamento *in re.* Y justamente por hallarse, en cambio, desprovistos de este tipo de fundamento es por lo que los objetos imposibles o absurdos han de inscribirse en un plano específicamente diferente del que es propio de los objetos ideales según los concibe Husserl.

El escaso rigor de la ontología husserliana se echa también de ver en otro pasaje, donde, aunque por un lado se confirma que no es lo absurdo un puro y simple sinsentido, por otro lado la existencia y el ser aparecen atribuidos a las significaciones de las expresiones absurdas: «No es lícito confundir lo sin-sentido [*das Sinnlos, das Unsinnig*] con lo absurdo o contrasentido [*Widersinnig*]. […]. El enlace *un triángulo redondo* suministra una significación unitaria, la cual tiene su forma de "existencia", su ser, en el mundo de las significaciones ideales; pero es una evidencia apodíctica que a esta significación no puede corresponder ningún objeto existente» (*Logische Untersuchungen* IV, § 12). La verdadera dificultad a propósito de este texto no es la que atañe a la posibilidad de que el enlace «un triángulo redondo» suministre una significación unitaria, pues lo que por esta significación se entiende es que ese enlace no establece una mera yuxtaposición caótica, tal como la dada, *v. gr.* (el ejemplo lo pone el propio Husserl unas pocas líneas más abajo) en enlaces del tipo de «un hombre y es».

La verdadera dificultad estriba en que la significación (*i. e.*, el sentido) de «un triángulo redondo» tenga alguna forma de existencia, de ser. La dificultad se vuelve insuperable —se convierte en imposibilidad— si por esa existencia o ese ser se entiende

una existencia efectiva, un ser auténtico, no el darse de lo que solo es como pensado (y cabalmente pensado como imposible). Mas si solo se trata de ese puro y simple ser-pensado, no se comprende bien que se llame existencia o se le considere como un ser, y mucho menos se entiende que entonces el existir le sea negado a todo objeto que corresponde al sentido de la expresión en cuestión. Si no puede existir ningún objeto que consista en un triángulo redondo, ello se debe a que el ser-triángulo-redondo es imposible, mas entonces tampoco cabe que el sentido de la expresión de que se trata tenga un ser genuino, un efectivo existir. Solo queda, por tanto, una salida: la de pensar que la expresión «triángulo redondo» tiene un sentido que es un contrasentido, el cual, precisamente como contrasentido, y solo así, es posible. O dicho de otro modo: el triángulo redondo es imposible, pero no como objeto (de la actividad de pensar), sino como ser que no se agota en ser-pensado. Y, en resolución, no es contradictorio sostener que hay objetos absurdos e imposibles si lo que ese «hay» significa es un darse puramente objetual (el único que es posible para un puro contrasentido, pero que también es necesario para que este no sea un sin-sentido).

2. La más conocida apología de los objetos imposibles —o, al menos, la más comentada y discutida— es la efectuada por Meinong en esencial conexión con su igualmente célebre principio del *Aussersein* o de la exterioridad del objeto (en tanto que objeto) al ser. Comparada con la doctrina de la distinción real de la *essentia* y el *esse,* la exterioridad del objeto al ser aparece como un principio que va más allá de esa distinción, manteniendo una separación de la esencia o la quiddidad (*Sosein*) respecto de la existencia (*Sein,* aquí equivalente a *Existieren*), aunque no, en cambio, de esta respecto de aquella. El principio del *Aussersein* ha sido, de hecho, expresado mediante diversas fórmulas, todas las cuales permiten, cada una a su modo, la afirmación de los objetos imposibles. Puede tomarse como una de esas fórmulas, aunque no está así propuesta, la tesis (indudable, según Meinong) de que «para ser objeto de conocimiento no es necesario, en modo alguno, existir» (*was Gegenstand des Erkennens sein soll, muss darum noch keineswegs existieren*, cf. *Über Gegenstandstheorie*, § 3). De ello cabe inferir que la imposibilidad, aunque excluye absolutamente la existencia, no impide, en cambio, la objetualidad, de tal suerte, por tanto, que es posible que se den objetos imposibles (posibles en cuanto objetos, imposibles en cuanto seres).

El propio Meinong piensa que el principio de la exterioridad del objeto al ser (y también al no-ser) elimina la «apariencia de paradoja» de la afirmación (exagerada forma de dar expresión a un hecho con el que está familiarizado todo el mundo) según la cual «hay objetos de los que es verdad que no los hay» («*es gibt Gegenstände, von denen gilt, dass es dergleichen Gegenstände nicht gibt*», *op. cit.,* § 3, *circa finem* y también § 4, sobre todo en el primer párrafo y en el último).

Otras fórmulas del principio del *Aussersein* son, según R. M. Chisholm, uno de los mejores y más autorizados intérpretes de Meinong, las siguientes: «lo no real no es una mera nada»; «el ser-así *(Sosein)* es independiente del ser *(Sein)»,* fórmula conocida con el nombre de «principio de E. Mally», o bien «un objeto puede tener un conjunto de características, tanto si existe como si no existe, tanto si tiene, como si no tiene, alguna

otra clase de ser» (paráfrasis de Chisholm al principio de Mally), cf. *Beyond Being and Non-Being,* párrafo introductorio. De todos estos giros puede igualmente inferirse la peculiar posibilidad de los objetos imposibles. Por lo que atañe al principio «lo irreal no es una mera nada» cabe decir, como confirmación, que ni aun la nada absoluta es una nada de objeto, sino un objeto verdadero o genuino. La nada que como ser es imposible, es posible, en cambio, como objeto.

También el principio de Mally hace posibles, en calidad de objetos, a los objetos imposibles como seres, por cuanto cabe tomar como si fuese una esencia todo enlace del tipo del hierro de madera, o del cuadrado redondo, o de la materia sin extensión, etc. Otro tanto se ha de decir respecto de la paráfrasis de Chisholm al principio de Mally, por ser precisamente en las características de los objetos imposibles donde está la razón de la imposibilidad de estos objetos (como imposibilidad, digámoslo así, ontológica, no lógica o meramente objetual). Y a la vista del hecho de la objetualidad (pura objetualidad) de lo imposible, se hace oportuno afirmar que la esencia no solo es independiente respecto de la existencia, sino que también es aquello de lo que a su vez la existencia depende, tanto como posible, cuanto como imposible. La posibilidad de la existencia de un objeto no-contradictorio está fundada en el carácter no contradictorio de la quiddidad de ese mismo objeto, y la imposibilidad de que un hierro de madera exista tiene su base en el carácter contradictorio de la quiddidad o cuasi esencia de semejante hierro.

La paráfrasis de Chisholm al principio de Mally es, sin embargo, muy discutible —o, mejor, es inadmisible para el caso de los objetos absurdos— en su última parte, donde el objeto queda dispensado de toda clase de ser. Y no es que esta paráfrasis determine una lectura incorrecta del pensamiento de Mally, antes por el contrario, lo expresa indudablemente con la mayor fidelidad y exactitud, por lo que también acierta a suministrar una versión correcta, perfectamente lícita, del pensamiento de Meinong, ya que este admite la fórmula de Mally expresamente (*op. cit.,* § 3, *circa medium*). Lo que sucede es que, al dejar al objeto dispensado de toda clase de ser, la fórmula de Chisholm pone de manifiesto lo que en la de Mally está solo implícito y lo que Meinong expresa en fórmulas diluidas y complejas. La ventaja de la fórmula de Chisholm consiste en su brevedad y claridad. Ahora bien, ¿cómo puede un objeto estar dotado de un conjunto de características, si no posee ninguna clase de ser? La exclusión, que en esta pregunta se hace, de toda clase de ser es también exclusión del ser-pensado. Así, pues, lo que se pregunta es cómo pueda tener un conjunto de características un objeto para el que además de no existir ningún correlato extramental, tampoco existe un pensamiento que lo piense ni siquiera como imposible. La imposibilidad de tal objeto, y no ya en cuanto ser, sino en tanto que objeto justamente, se manifiesta con especial claridad cada vez que se trata de un conjunto integrado por notas contradictorias.

Solo en la representación intelectiva y como objeto de ella —*objective tantum in intellectu*— pueden estar enlazadas unas características contradictorias como si fuesen una auténtica unidad, la unidad de una quiddidad o de una esencia. El ser-así o cuasi esencia cuyas notas se contradicen, es una ficción intelectiva, y lo es de tal modo que esta ficción resulta imprescindible para atribuirle la imposibilidad. Con admirable agudeza

sale Meinong al paso de esta objeción cuando observa que «para no existir, el objeto tiene menos necesidad, si cabe, de ser-representado, que para existir» (*op. cit.,* § 4, en el párrafo primero). Y, en efecto, es indiscutible que para que algo no exista no es preciso que alguien lo piense como inexistente, pero asimismo son ciertas estas otras dos cosas: *a)* para que «haya» algo inexistente es necesario pensarlo, porque lo inexistente «lo hay» solo en el pensamiento y en tanto que objeto de él (si también lo hubiera de otro modo, dejaría de ser «algo inexistente»); *b)* también es necesario el pensamiento para el unitario ser-así del objeto constituido por notas contradictorias, ya que solo en el pensamiento puede ser unitario ese contradictorio ser así. En sí mismo (si respecto de él se puede hablar de este modo) no solamente carece de existencia, sino que tampoco es *un* verdadero ser-así: no tiene una verdadera esencia ni quiddidad. En resolución, ese «sí mismo» es pura ficción intelectiva, por más que para hacerlo objeto del pensar no sea menester pensarlo como algo pensado.

Los argumentos directos en los que apoya Meinong su defensa de los objetos imposibles se reducen, en definitiva, a tres, todos ellos con la índole de réplica a unas impugnaciones de la objetualidad de lo imposible. El primero de estos argumentos directos es la réplica a la objeción según la cual todo objeto imposible es únicamente un *flatus vocis* o complejo sonoro: «Basta indicar que los complejos sonoros 'cuadrado redondo'; 'round square', etc., que ya son tan diferentes entre sí, no tienen lo más mínimo de redondez ni de cuadratura, y además, tanto pronunciados como escritos, gozan de la más segura existencia, nada de lo cual podría afirmarse del objeto imposible "cuadrado redondo"» (*Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, § 3). Es de notar cómo la comparación que Meinong hace del cuadrado redondo con los términos que lo expresan no se efectúa solamente desde la perspectiva existencial o del *Sein,* sino también desde la del *Sosein,* resultando muy elocuente que la confrontación se inicie desde el punto de vista quidditativo. Ello confirma la observación, ya consignada, de que para Meinong la esencia (la cual en los objetos imposibles es solo la cuasi esencia, el sucedáneo de la quiddidad o ser-así), además de no depender de la existencia es, a su vez, aquello de lo que ante todo esta depende (en el caso de los objetos imposibles, como existencia imposible, claro está).

Muy bien pudiera haberse limitado Meinong a señalar la irreductible diferencia entre la imposibilidad del cuadrado redondo y la existencia efectiva de los términos con los cuales lo designamos. Al no haber procedido así, queda patente que el interés fundamental de Meinong en su defensa de los objetos imposibles se centra en la afirmación de un cierto tipo de «esencias», donde de un modo especialmente llamativo se comprueba la validez del principio del *Aussersein*. Así como Husserl muestra que el contrasentido no es ningún sinsentido, Meinong pretende hacer ver que los conjuntos de notas contradictorias, tales como el cuadrado redondo, la materia inextensa, etc., son, cada uno de ellos, no un puro conglomerado que carece de *Sosein,* sino un auténtico *Sosein,* aunque, evidentemente, de carácter contradictorio. Si el cuadrado redondo no estuviese provisto de ningún ser-así, no se podría negar que sus notas convengan a los términos con los que es expresado. El cuadrado redondo tiene el *Sosein* de la cuadratura y el de la redondez. «No solo la

renombrada montaña de oro es de oro, sino que también el cuadrado redondo es redondo con tanta seguridad como es cuadrado» (*Über Gegenstandstheorie,* § 3, *circa medium*). Precisamente por ser, en unidad de «esencia», tan cuadrado como redondo, es por lo que el cuadrado redondo no es posible. De lo que con toda razón decimos que es imposible es de un objeto con ese ser-así, no de los términos «*rundes Viereckiges», «round square»,* etc., los cuales también poseen su correspondiente ser-así, aunque no de índole contradictoria.

El segundo de los «argumentos-réplicas» de Meinong en favor de los objetos imposibles se opone a la acusación, formulada por B. Russell, según la cual estos objetos violan el principio de contradicción («Mind», XIV, 1905, p. 533). La respuesta de Meinong es verdaderamente sorprendente, pues no niega tales violaciones, sino que las admite como inevitables en el caso de los objetos imposibles, siendo, en cambio, posible y obligado evitarlas en los restantes casos: «Difícilmente se tendrá motivo para escandalizarse: el principio de contradicción no es referido por nadie a otra cosa que a lo efectivo y a lo posible […]. Pero, por cuanto que el pensar también incluye radicalmente en su esfera a lo imposible, lo que en el ámbito más estrecho puede lícitamente exigir validez requiere naturalmente para el ámbito más ancho una especial comprobación, cuyo resultado siempre negativo no causa ninguna clase de perjuicio a la validez de lo acreditado dentro de los antiguos límites» (*Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, § 3, *circa medium*).

La radical inclusión de lo imposible dentro de la esfera del pensar es para Meinong un hecho absolutamente indubitable, pese a que es igualmente indubitable su oposición al principio de contradicción. La respuesta de Meinong al ataque de Russell no pretende probar que es falso lo mantenido por este, sino que el problema se decide con la aceptación de tres verdades: la de que pensamos objetos imposibles, la de que estos violan el principio de contradicción y la de que el principio de contradicción sigue siendo válido para lo efectivo y lo posible. La afirmación por Meinong de esta triple verdad como respuesta a Russell podría esquematizarse de este modo: objetos imposibles son todos los objetos que pensamos incumpliendo el principio de contradicción. Ahora bien, ¿es esta réplica de Meinong algo más que una brillante evasiva? Y si es verdad que el principio de contradicción no vale para los objetos imposibles, ¿no será menester pensar que tan verdad es que el principio de contradicción no vale para estos objetos como que vale, sin embargo, para ellos? Pero ante todo, ¿por qué afirma Russell que los objetos imposibles violan el principio de contradicción?

Terence Parsons observa atinadamente (*Non Existent Objects,* cap. 2, secc. 3) que Russell no dice de un modo explícito por qué los objetos imposibles infringen el principio de contradicción, pero, tomando pie de algunos comentarios del propio Russell, ofrece, sin compartirlo, este argumento:

(1) El cuadrado redondo es redondo ………… Concedida
(2) El cuadrado redondo es cuadrado ………… Concedida

(3) (x) (x es cuadrado) ~ (x es redondo)	…………	?
(4) ~ (el cuadrado redondo es redondo)	…………	Inferida de (2), (3)
(5) El cuadrado redondo es redondo y ~ (el cuadrado redondo es redondo)	…………	Inferida de (1), (4)

La violación del principio de contradicción queda así manifiesta por el absurdo de (5). Veámoslo nuevamente traduciendo, lo más literalmente posible, al lenguaje común las proposiciones (3), (4) y (5).

(1) El cuadrado redondo es redondo	…………	Concedida
(2) El cuadrado redondo es cuadrado	…………	Concedida
(3) Toda cosa es tal que si es cuadrada, no es redonda	…………	?
(4) No es el caso que el cuadrado redondo sea redondo	…………	Inferida de (2), (3)
(5) El cuadrado redondo es redondo y no es el caso que el cuadrado redondo sea redondo	…………	Inferida de (1), (4)

Según Parsons, esta argumentación no puede ser válida si el cuantificador de (3) no incluye en su rango al cuadrado redondo; y, si lo incluye, no se ve la razón de que (3) deba ser admitido. Con otros términos: para que la argumentación fuese válida, sería preciso que el ser-cuadrado incluyese el no-ser-redondo, y Parsons alega que el no-ser-redondo no está incluido en la definición del ser-cuadrado (la implicación no se debería en este caso a las definiciones, sino a ciertos principios geométricos). En apoyo de esta alegación de Parsons pudiera tal vez creerse que cabe aducir el concepto de las opiniones *primo et per se contrariae,* según santo Tomás, para quien no son oposiciones de este tipo las de que «Sócrates es blanco» y «Sócrates es negro», sino las de que «Sócrates es blanco» y «Sócrates no es blanco» («*non sunt contrariae opiniones primo et per se, ut si unus opinetur quod Socrates est albus, et alius opinetur quod Socrates est niger. Sed quod unus opinetur quod Socrates est albus, et alius opinetur quod Socrates non est albus*», *In Met.,* L. IV, lect. 6, n. 602). Lo que *primo et per se* se contrapone a «ser-blanco» no es «ser-negro», sino «no-ser-blanco». Del mismo modo, lo que primordialmente y de suyo se contrapone a «ser-cuadrado» no es «ser-redondo», sino «no-ser-cuadrado». Pero también afirma santo Tomás que cada opuesto contiene, por virtud de su propia índole, la negación del otro, tal como pertenece a la índole de ciego el no-ser-vidente y a la índole de lo negro el no-ser-blanco (*alterum oppositorum de ratione sui habet negationem alterius. Sicut de ratione caeci est quod sit non videns.*

Et de ratione nigri, quod non sit album», *In Met.*, L. X, lect. 6, n. 2041).

La clave de esta tesis es el sentido de la expresión *de sui ratione.* Ciertamente, significa lo mismo que «por su propia índole», pero no equivale a «por su propia definición», si con ello se quiere decir que en la definición de cada opuesto se incluye explícitamente la negación del otro. *V. gr.*: a la propia índole del «hijo» pertenece el no-ser-padre de aquel de quien se es hijo, pero ello no está incluido de una manera explícita en su propia definición. Para que algo pertenezca a la índole propia de una cosa no es necesario que forme parte de la definición correspondiente; así, pongamos por caso, al triángulo euclidiano pertenece por su propia índole —*de sui ratione*— el no ser inferior ni superior, en su suma angular, a ciento ochenta grados.

De estas últimas consideraciones resulta: *a)* que la proposición (3), «toda cosa es tal que si es cuadrada, no es redonda», es una proposición verdadera, porque aunque el no-ser-redondo no está incluido en la definición de lo cuadrado, está, sin embargo, implícito en la propia índole de esta (tal como el no-ser-curvo se halla implícito en el ser-recto); *b)* a pesar de lo cual no es verdad que los objetos imposibles infrinjan el principio de contradicción, porque no son juicios, sino meros conceptos, indudablemente paradójicos, pero tan incapaces de ser falsos como de ser verdaderos. La imposibilidad de los objetos imposibles no es la de ser (conceptualmente) objetos, sino la de ser pura y simplemente (ἁπλῶς), y ello se ha de entender no solo en un sentido existencial, sino también, y ante todo, de un modo quidditativo. El ser-objeto ante una conciencia intelectiva no es *ningún* εἶναι ἁπλῶς. Además de no poder tener una verdadera existencia (el ser solo *objective* en el entendimiento no es un verdadero existir), los objetos imposibles tampoco pueden tener una verdadera esencia. No es que su esencia —como piensa Meinong— les impida existir, sino que no pueden existir porque no tienen, en verdad, esencia alguna. Solo cuentan con una cuasi esencia o seudoesencia, apta exclusivamente para el seudoexistir o cuasi existir en que consiste el mero estar-siendo-objeto de un acto de intelección.

Una «esencia contradictoria» no es una esencia, sino dos, concebidas «como si fuesen» una sola. Y una «esencia imposible» no es una esencia entre cuyas notas se encuentra la imposibilidad, porque la imposibilidad no es nota alguna, como tampoco lo son la posibilidad y la existencia, por más que las podamos concebir como si en verdad lo fuesen. El principio de contradicción no solo «impide» que los objetos imposibles existan, sino también que sean propiamente algo. Lo que el principio de contradicción no les impide a los objetos imposibles es que los concibamos cual si fuesen algo propiamente, pero esta libertad de pensamiento no es una libertad que permita hacer juicios verdaderos donde los objetos imposibles aparezcan con un genuino ser-así. Los juicios «el cuadrado redondo es redondo» y «el cuadrado redondo es cuadrado» —las proposiciones (1) y (2) del argumento prestado por Parsons a Russell— son necesariamente falsos si con ellos se piensa que su sujeto *es* verdaderamente un cuadrado redondo.

Al atribuir un *Sosein* a los objetos imposibles, Meinong comparte el mismo error de Brentano en su primera teoría de lo irreal: el error de tomar por un verdadero ser a un mero ser-verdadero, es decir, la creencia en que una proposición no puede ser verdadera

si su sujeto no tiene un verdadero ser. Meinong no cree que este verdadero ser sea existencial, pero lo admite como verdadera esencia al afirmar que los objetos imposibles infringen el principio de contradicción. ¿Con qué podrían infringirlo si no tuviesen ni verdadera existencia ni verdadera esencia? Desprovistos de ambas, no cabe que los objetos imposibles cometan tal desacato, como no sea tan solo de una manera fingida, e incluso de esta manera no son ellos quienes cometen la infracción, sino que *en verdad* la cometemos nosotros, de tal forma que este «en verdad» quiere decir que llevamos a cabo la ficción, tanto si somos, como si no somos, conscientes de su carácter ficticio.

Si pienso, pongo por caso, en un círculo de área igual a πr, estoy fingiendo un objeto imposible, aunque no repare —por ignorancia, o por inadvertencia— en que estoy haciendo una ficción. Tal es en general el caso en el que se encuentra todo el que piensa la significación de cualquiera de las expresiones calificadas por Husserl de «mediatamente absurdas» (*Logische Untersuchungen* I, § 15). Quien desconozca u olvide que lo significado en cada caso por estas expresiones es un absurdo (demostrable como absurdo, pero no inmediatamente evidente como tal) será inconsciente de su carácter ficticio, mas no por ello dejará de estar haciendo una ficción. Y en los casos en que el absurdo es, en tanto que absurdo, inmediatamente evidente, la conciencia de hacer una ficción no es la ficción que en cada uno de esos casos hacemos, ni es tampoco el acto de concebirla.

Pasemos por último al tercero de los argumentos de Meinong frente a Russell. Según Russell, los objetos imposibles son improcedentes por cuanto obligan a admitir cosas tales como que «el cuadrado redondo existente» existe. Ante esta cuestión, además de explicar que las determinaciones existenciales no son la existencia misma —de tal modo que, como nota determinativa del cuadrado redondo existente, el ser-existente no se confunde con el existir—, Meinong responde: «A mí me parece, y espero que esto no sea un inadmisible argumento *ad hominem,* que en el mismo momento en que [Russell] hace eso [cargar a los objetos imposibles con el lastre de la improcedencia], está tratando de objetos imposibles, y así él mismo suministra la prueba de que estos objetos pueden perfectamente atarear a nuestro pensamiento» (*Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, § 3, en el sexto párrafo).

Esta réplica de Meinong trae a la memoria uno de los argumentos ya arriba mencionados entre los aducidos por Suárez en su defensa del *dari* de los entes de razón: «eso mismo que hacemos al disputar sobre el ente de razón no se efectúa sin que de algún modo pensemos en él, y por reflexión también concebimos que disputamos sobre un género de ente que en sí mismo no tiene verdaderamente ningún ser» (*hoc ipsum quod agimus disputando de ente rationis non fit sine aliqua cogitatione ejus, et per reflexionem etiam concipimus nos disputare de quodam genere entis, quod in se vere non est*) (*Disputationes Metaphysicae*, Disp. 54, sect. 1, n. 7). Suárez deja bien claro que lo probado con este argumento no es que el ente de razón sea un verdadero ente —de un modo expreso lo niega—, sino que es un verdadero objeto del pensar. Otro tanto hace Meinong con sus objetos imposibles. En su respuesta a Russell, lo que Meinong afirma es que estos objetos pueden perfectamente atarear a nuestro pensamiento, no que

posean un verdadero *Sein.*

Por consiguiente, Meinong no puede ser alcanzado por los célebres ataques de W. van O. Quine a los fingidos personajes «McX» y «Wyman» de su ensayo «Acerca de lo que hay» («On What There Is», en *From a Logical Point of View*). Meinong no admite argumentaciones tales como que Pegaso y el cuadrado redondo tienen que ser, porque de lo contrario carecería de sentido el decir que no son. El principio del *Aussersein* afirma cabalmente lo contrario de las proposiciones que atribuyen el ser a Pegaso o al cuadrado redondo. Lo que Meinong atribuye a los objetos imposibles y a los simplemente no-existentes y, en general, a todos los objetos justamente en tanto que objetos, es un *Sosein* y no un *Sein.* Y tampoco es Meinong el «astuto Wyman» que evita la contradictoria afirmación de lo simultáneamente redondo y cuadrado, puesto que, como ya hemos visto, Meinong afirma que «el cuadrado redondo es redondo, con tanta seguridad como es cuadrado».

Por lo demás, ha de negarse igualmente que puedan alcanzar a Husserl los reparos de Quine al Sr. «Wyman» por negar este la significatividad de las expresiones contradictorias, porque es el caso que Husserl, como también hemos visto, lejos de negarles el sentido a las expresiones absurdas, afirma que estas tienen como sentido precisamente su contrasentido. Y en lo concerniente a que la doctrina de la falta de sentido de las expresiones absurdas lleva hasta el extremo de excluir toda demostración por reducción *ad absurdum*, tampoco se ve cómo pudiera afectar a Meinong, quien expresamente sostiene que «en toda prueba indirecta [o sea, en toda prueba por reducción al absurdo], un objeto imposible o varios de ellos entran en las más estrechas relaciones con lo efectivo y lo posible» (*Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, § 3, en el penúltimo párrafo).

Decididamente, los señores «McX» y «Wyman» no tienen nada que ver, en estos puntos, con Husserl ni con Meinong, salvo en la mente de un Quine que realmente hubiera pensado en un Husserl y un Meinong contradictorios de lo que ellos mismos afirman sin darse cuenta de su oposición a lo atribuido por Quine a «McX» y «Wyman». (Asegura Parsons, en el prólogo de *Non Existent Objects*, haber sido informado de que el personaje «Wyman», de Quine, se basa en el Meinong histórico. Si esta información fuese cierta, habría de admirarse en Quine una excepcional capacidad para la creación de híbridos personajes «histórico-ficticios»).

* * *

Los adversarios de Meinong suelen tratar los objetos imposibles bajo su aspecto de objetos inexistentes y rechazan aquellos al negar en general estos, manteniendo el principio de que las proposiciones aparentemente concernientes a objetos no dotados de existencia pueden ser parafraseadas de tal modo que esa apariencia se excluya. En un breve, pero muy agudo y meditado ensayo acerca de esta cuestión —el ya mencionado estudio *Beyond Being and Non-Being*—, R. Chisholm examina hasta cinco grupos de proposiciones cuya literalidad incluye la referencia a objetos inexistentes, llegando a la

conclusión de que las paráfrasis propuestas —siguiendo la teoría russelliana de las descripciones— para la evitación de esas referencias aparentes son insatisfactorias, sobre todo en el caso de las proposiciones expresivas de actividades intencionales. Antes de confirmarlo con algunos ejemplos de esta clase de proposiciones, puede ser oportuna la consideración de algún caso de proposiciones formalmente negativas de existencia, *v. gr.* «cosas cuadradas y redondas no existen» y «los unicornios no existen». La paráfrasis que evita en la primera de estas dos proposiciones la referencia a objetos inexistentes se enuncia así: «todo cuando existe es tal que no es redondo y cuadrado». El reparo de Chisholm a esta paráfrasis consiste en hacer ver que su sujeto puede serlo una realidad cualquiera, mientras que el sujeto de la proposición sustituida se refiere a algo inexistente y, por ende, no susceptible de entenderse como real en modo alguno. En suma, la frase sustituida no tiene el mismo sentido que su pretendida paráfrasis. Sin embargo, aun admitiendo la validez de la objeción de Chisholm, pensada por él como la respuesta que Meinong daría, es más pertinente advertir que la paráfrasis, en vez de eliminar o evitar la referencia a lo inexistente, se limita a cambiarla de lugar. En la proposición «cosas cuadradas y redondas no existen» esa referencia pertenece al sujeto, mientras que en la proposición «todo cuanto existe es tal que no es cuadrado y redondo» aparece en el predicado.

Evidentemente, el verdadero problema no está en si existen, o no existen, cosas cuadradas y redondas —nadie admite que existan, y Meinong no las niega menos que Russell o Quine—, sino en si un enlace esencialmente unitario, no una mera yuxtaposición, de lo cuadrado y lo redondo es posible en calidad de objeto del pensar, siquiera sea únicamente de un pensar negativo. Por lo demás, decir que «todo cuanto existe es tal que no es cuadrado y redondo» equivale a decir que «todo cuanto existe es tal que no es una cosa cuadrada y redonda», proposición en la que sigue dándose la referencia a un objeto inexistente pensado como cosa. Este último argumento coincide, *mutatis mutandis,* con el esgrimido por Chisholm contra la sustitución de «los unicornios no existen» por «todo cuanto existe es tal que no es unicornio».

Entre las proposiciones expresivas de actitudes intencionales y que se refieren, al menos en apariencia, a objetos inexistentes, distingue a su vez Chisholm varios grupos. Limitémonos a dos ejemplos muy elocuentes. Sea el primero de ellos la proposición «Juan teme a un fantasma». Ante la imposibilidad de encontrar una paráfrasis donde se excluya la referencia de esta proposición a un objeto inexistente, se ha llegado hasta el artificio de interpretar la proposición «Juan teme a un fantasma» como una frase descriptiva del carácter de Juan. La réplica a esta interpretación consiste en observar que como quiera que la palabra «fantasma» no está usada para expresar que Juan es un fantasma ni que lo sea su temor, el único modo de que pueda contribuir a la descripción del carácter de Juan es que exprese el objeto del temor que este siente, siendo ese objeto un objeto que no tiene existencia.

Tampoco son plausibles otras interpretaciones tales como que la palabra «fantasma» designa un conjunto de atributos, o que deba tomársela como referida a sí misma. Porque, en primer lugar, lo que hace de objeto de un temor no es un haz o conjunto de

atributos, sino algún *concretum* que los tenga, y, en segundo lugar, la palabra «fantasma» es una realidad y no ningún ser fantástico que sea temido por Juan. Y si tomamos en consideración el otro ejemplo, veremos, con idéntica claridad, que las paráfrasis resultan inadmisibles. El ejemplo lo suministra la proposición «la montaña de oro en la que yo pienso es de oro». Nada impide a esta proposición ser verdadera con independencia de que las montañas áureas no existan. Ahora bien, si se le aplicase la técnica de la paráfrasis russelliana, quedaría sustituida por «existe un *x* tal que *x* es una montaña de oro en la que yo pienso y *x* es de oro, y para todo *y*, si *y* es una montaña en la que yo estoy pensando, entonces *y* se identifica con *x*», lo cual es falso, precisamente porque *x* no existe, aunque mi acto de pensarlo exista.

En definitiva, sin embargo, no es la cuestión más radical la de saber si prosperan o fracasan las paráfrasis destinadas a eludir toda clase de referencia a objetos inexistentes. «La cuestión que se discute —observa Parsons, yendo derechamente al verdadero fondo del asunto— no es si se puede construir coherentemente los datos de tal modo que se evite el compromiso con objetos sin existencia, sino si hay alguna razón para actuar de ese modo» (*Non Existent Objects,* cap. 2, secc. 2). Y no hay tal razón, porque admitir objetos inexistentes no es tanto como afirmar, implícitamente al menos, que hay verdaderos seres que no existen, sino que es afirmar que hay verdaderos objetos del pensar que no son verdaderos seres, por cuanto no están dotados de un efectivo existir. Para ninguno de estos objetos vale la fórmula $(\exists x) \top x$, expresiva de la absurda tesis de que existe algo que no existe, sino la tesis, de ningún modo absurda, según la cual lo inexistente es objeto de una auténtica intelección en la cual está dado simulando un ente (*ad instar entis*).

En la proposición «hay objetos inexistentes» el «hay» tiene el mismo sentido del *datur* atribuido por la doctrina del ente de razón a todo lo meramente pensado, pues si bien esta doctrina considera real —en tanto que realizable— a lo posible que no está provisto de un efectivo existir, ello no significa que le reconozca algo más que un *dari* ante una conciencia intelectiva. La diferencia entre el mero «darse» de lo inexistente que es pensado y el efectivo existir de todo cuanto posee una existencia actual se corresponde con la distinción, pulcramente señalada por Parsons, entre el «hay» y el «existe», merced a la cual puede, por ejemplo, afirmarse que hay (en el pensar) caballos alados, a la vez que se niega que los caballos alados existan (*op. cit.*, Introd., sec. 2). Todo cuanto es creído es algo que «hay», algo objetualmente presente, tanto si existe como si no existe. También todo lo negado es algo que hay (en el pensar), aunque lo negado sea negado con razón.

Todo cuanto se da en el pensamiento (*objective*) sin existir *in rerum natura* es algo que hay en calidad de término intencional de alguna actividad intelectiva, aunque solo de esta manera, siendo, por consiguiente, un objeto desnudo de valor transobjetual, *i. e.*, un objeto puro.

La distinción entre la objetualidad y el ser propiamente dicho —distinción correspondiente a la del «hay» frente al estricto «existe»— hace posible resolver el problema de la referencia a los objetos inexistentes, incluso si este problema se plantea

con todo el rigor de la fórmula usada por Linsky: «si el sentido de la realidad se subleva ante el pensamiento de que Pegaso tenga el ser en alguna forma, también se rebela ante el pensamiento de que cuando se dice que "Pegaso no existe" no se esté hablando de Pegaso» (*Le problème de la référence*, p. 22). Para que se esté hablando de Pegaso no es necesario que Pegaso tenga en sí mismo alguna forma de ser. La objetualidad no implica el ser del objeto, sino el del sujeto. *Cogito, ergo sum,* sí; pero no *cogitatum, ergo est.* El ser-objeto no es verdaderamente una forma de ser. Nada pierde ni gana ningún verdadero ser por perder el puro y simple ser-objeto, ni lo carente de verdadero ser gana nada al ganar ese seudo-ser, que sin duda podemos concebir en simulación del ser, pero al que no es lícito juzgar como algo que en verdad es.

La llamada lógica libre (*free logic*), inicialmente promovida por K. Lambert, B. van Frassen, D. Scott y R. Routley, ha elaborado una teoría lógica coherente —contra lo que Russell supone— de los objetos que no tienen existencia. Para la teoría del objeto puro los aspectos meramente técnicos de esa teoría no ofrecen un especial interés. Lo que aquí nos importa de ella es su aceptación de la diferencia entre el «es» predicativo y el «es» existencial y la negación de que en el primero esté implicado el segundo. Así, por ejemplo, Lambert afirma que la no-implicación del «es» existencial en el «es» predicativo permite hacer una versión de la lógica de términos simples, cuya base, *ex professo* intensionalista, no da lugar a una cuantificación controvertible ni viola el fundamental principio de que aquello por lo que está una expresión compleja es función de aquello por lo que sus partes están (*Being and Being So*, introducción y final de la sección I).

Esta lógica se autodenomina libre para dar a entender su falta de toda clase de compromisos ontológicos (*neutral logic*). En ella la fórmula «objetos inexistentes» está tomada —según aclaran Lambert y van Frassen— como un gráfico modo de hablar, exento de todo compromiso de índole ontológica (*Nonexistent objects, for us, is just a picturesque way of speaking devoid of any ontological commitment,* en *Derivation and Counterexample*, p. 200). Esta neutralidad ontológica es la versión que la lógica libre hace del *Aussersein* de Meinong y del principio de Mally, según el cual el *Sosein* es enteramente independiente tanto del ser como del no-ser. (Ni siquiera en esta acepción podría decirse que admite Frege objetos inexistentes, sino solo que reconoce expresiones, ya simples, ya complejas, carentes de denotación *—Bedeutung—,* pero dotadas de sentido *—Sinn—*. Dada la amplia acepción, no restringida a los términos singulares, en que la teoría del objeto puro entiende la expresión «objeto», todo sentido de una expresión no denotativa es asimismo un objeto: un término intencional de la conciencia, por cuanto lo no-individual puede también ser mostrado en una actividad consciente).

VIII. Definición cuasi real del objeto puro. Implicaciones y aporías

§ 1. El coeficiente genérico. Denominación extrínseca, no concepto trascendental

La fórmula «objeto inexistente», utilizada por la «lógica libre» como una manera gráfica de hablar, y a la cual considera exonerada de toda clase de compromisos ontológicos, vale asimismo para la definición cuasi real del objeto puro, por expresarla con la conveniente brevedad (*«definitio sit brevis»*), a la vez que con la necesaria suficiencia, sin más connotaciones ontológicas que las que atañen a la idea de lo inexistente y que derivan de las relativas al concepto del existir. En cierto modo, la definición nominal del objeto puro como «lo que no tiene otra vigencia que su simple darse como objeto en una subjetividad consciente en acto» expresa ya algo más que un mero *quid nominis.* Ello no puede parecer extraño si se tiene presente que son muchas las ocasiones en las cuales, como observa Juan de Santo Tomás, la expresión del significado de un nombre resulta imposible sin declarar la «cosa» misma designada por él (*Cursus Philosophicus Thomisticus*, I, 20 a 47-b 1).

Con la fórmula «objeto inexistente» se declara el mismo *quid rei* expresado con la definición nominal del objeto puro, si bien de una manera más directa y también —no obstante la brevedad— más explícita. La pura objetualidad es en uno de sus aspectos un «efecto formal» de la inexistencia de algo representado: un objeto es objeto puro no solamente por ser término intencional de una conciencia en acto, sino por ser eso únicamente, y ello, a su vez, se debe, de una manera formal y negativa, a la carencia, en ese mismo objeto, de un efectivo existir. Pero no ha de olvidarse que esta carencia, aunque formal y negativamente es la *ratio essendi* del objeto puro en cuanto puro, no lo constituye en cuanto objeto. Como término intencional de una actividad consciente, tiene también este objeto otra *ratio essendi* igualmente formal, sino que de carácter positivo: el efectivo existir del acto de conciencia que lo intende. Lo inexistente no es objeto puro sin ser —digámoslo así, previamente— objeto, y no es objeto sin que en un sujeto se

cumpla existencialmente el respectivo acto de representación (con o sin la compañía de otros actos que en este tengan su condición imprescindible).

Lo inexistente que no es en modo alguno un *cogitatum* carece hasta de esa mínima vigencia de la cual goza la nada al ser pensada. De lo inexistente que ni tan siquiera es pensado puede muy bien decirse que todavía es menos que un pensado no-ser. (El concepto de un no-ser que no es pensado pertenece exclusivamente a la metafísica realista, tanto como el del ser que no esté siendo objeto del pensar. El idealismo juzga contradictorio al concepto de algo no pensado, tanto si ello es un ser, como si es un no-ser. Para el idealismo lo pensado queda como impregnado por el ser del pensar).

La definición del objeto puro como objeto inexistente cumple a su modo —un modo ciertamente peculiar— el requisito aristotélico de que la esencia —el τὸ τί ἦν εἶναι — de lo definido sea una especie (*Met.* IV, 1030 a 11-13). En el caso del objeto puro no cabe hablar propiamente de esencia, sino de cuasi esencia, ni tampoco, por tanto, de especie propiamente dicha, sino solo de cuasi especie en la acepción de algo que se comporta de un modo similar al de la especie respecto del género. Naturalmente, el requisito aristotélico está pensado para la definición esencial (sobre todo, en su modalidad más rigurosa, la que después fue designada con el nombre de definición esencial metafísica). La esencia o, respectivamente, la cuasi esencia, explanada por esta definición es un σύνολον conceptual (meramente conceptual, para el caso del objeto puro), articulado por un género y una diferencia específica, en tanto que esta es divisiva de aquel y constitutiva, juntamente con él, de una cierta especie o cuasi especie. En la definición del objeto puro como objeto inexistente, el concepto de «objeto» cumple el oficio del género, y el concepto de «inexistente» desempeña el cometido de la diferencia específica por la que aquel resulta contraído a la cuasi especie de los objetos irreales, en oposición a la de los objetos dotados de valor transobjetual.

El concepto genérico de objeto ha sido ya examinado (en la Primera Sección de esta Primera Parte: véase especialmente el «Análisis fenomenológico-ontológico del objeto en tanto que objeto»). Como en su momento se explicó, el objeto es lo representado, lo explícitamente presente. Ahora bien, el concepto de lo explícitamente presente o lo representado puede considerarse a la manera de un cierto «concreto accidental». Propiamente no está en el mismo caso en que se encuentran los concretos accidentales (lo blanco, en vez de la blancura, o lo sano, en vez de la salud, etc.), porque el hecho de ser-representado no es un efectivo accidente por el que un ser venga a quedar determinado de una manera efectiva. Los términos «representado», «explícitamente presente» y, en general, cuantos les son sinónimos (todos los sinónimos de «objeto» en la acepción ya en su momento expuesta) significan tan solo denominaciones extrínsecas para los seres reales; y para el caso de los seres irreales los significados de esos términos pueden ser concebidos a la manera de denominaciones extrínsecas también. Ello no obstante, dado que estas denominaciones pueden tomarse como si fuesen concretos accidentales, el objeto puede ser entendido a la manera de una cierta complexión constituida, de un lado, por el titular o poseedor de una cierta forma accidental, que es la objetualidad, y, de otro lado, por esta misma forma.

Así concebido, el coeficiente genérico de la noción específica del objeto inexistente —es decir, este objeto, no como inexistente, sino solo en tanto que objeto— no puede, a su vez, ser definido nada más que según el modo en que ello es posible para los concretos accidentales: a saber, tomando al poseedor o titular de la forma accidental de que se trate no por aquello en lo que él mismo consiste independientemente de su determinación por esa forma, sino exclusivamente como lo que por ella es connotado, y tomando a su vez esa forma no de un modo absoluto o en sí misma, sino en cuanto connotativa de su titular o poseedor. Así como lo definido al definir lo sano no es la salud abstractamente tomada, ni tampoco su poseedor considerado en sí mismo (un hombre, un perro, etc.), análogamente lo que se definió al definir el objeto no es la objetualidad en abstracto, ni tampoco su poseedor considerado en sí mismo, sino la objetualidad connotando su poseedor: como quien dice, la objetualidad «encarnada», no flotante o exenta de titular. Al hablar del objeto en tanto que objeto quedan englobadas una cierta materia —aquello que hace de objeto— y una cierta forma —el desempeño de ese cometido—, pero el «en tanto que» destaca y subraya la forma, sin aislarla de la materia, aunque dejándola en un segundo plano, de tal modo que, como dicen los lógicos de la Escuela, no interviene en la definición *principaliter,* sino solo *ex consequenti*.

Por ser la noción de objeto el concepto de un cierto tipo de denominación extrínseca (o bien de una denominación tomada como si fuese extrínseca, según acontece en el caso de los objetos irreales), el coeficiente genérico de la idea de objeto inexistente es un género subalterno (el cual, por subsumirse en otra noción, equivale a una especie), no un género último, ni menos todavía, un concepto trascendental. En favor, sin embargo, de su consideración como un concepto trascendental pudiera tal vez alegarse el hecho de que no hay nada —ni «la nada» siquiera— que no pueda ser término intencional de una conciencia en acto, lo que es tanto como decir que todo puede, en verdad, ser objeto. Incluso las mismas denominaciones extrínsecas son también susceptibles de objetivación, por donde parece que, en vez de ser el concepto de objeto lo que se subsume en la idea de la denominación extrínseca es, por el contrario, la idea de la denominación extrínseca lo que se subsume en el concepto de objeto. Mas ello es solo aparente, porque mientras que al objeto, en cuanto objeto, le es esencial el ser una denominación extrínseca, a esta, en cuanto tal, no le es esencial el ser-objeto. En general: el hecho de que todo objeto sea susceptible de objetivación no equivale a que todo esté objetivado, y únicamente lo que *in actu* está objetivado es objeto.

La expresión «objeto posible» es lícita, desde luego, mas no si se la toma en el sentido de algo que, no siendo objeto todavía, lo puede llegar a ser, sino si se le da la significación de algo que ya está siéndolo, de modo, pues, que lo que en esta situación le conviene en calidad tan solo de posible es la efectiva existencia, no la objetualidad. Y tampoco la referencia al entendimiento divino decide la cuestión favorablemente para la trascendentalidad del concepto de objeto. Es verdad que no cabe que un entendimiento sea divino sin que todo esté siendo término intencional —objeto— de su poder de representación. Pero ello no prueba que el concepto de objeto sea un concepto trascendental, por tres razones: *a)* porque, sobre la base de que todo es objeto del

entendimiento divino, la trascendentalidad en cuestión pertenecería, en todo caso, al concepto de objeto del entendimiento divino, no al concepto, sin más, de objeto; *b)* porque, a pesar de ello, el concepto de objeto del entendimiento divino seguiría subsumiéndose en el concepto de objeto, y ninguna idea trascendental se subsume en otra; *c)* porque ningún concepto trascendental es formalmente una denominación extrínseca.

El *verum transcendentale,* cuya noción es, entre todas las que convienen al ente en tanto que ente, la más próxima al concepto de objeto, no se identifica con este, ni le equivale tampoco, porque lo inteligible no es lo *in actu* entendido, ni cabe tenerlo por un equivalente suyo. La noción de lo inteligible es verdaderamente trascendental, por cuanto conviene de una manera intrínseca a toda entidad el ser-algo-que-puede-ser-entendido, pero el hecho de comportarse como término intencional de una intelección efectiva no conviene intrínsecamente a ninguna entidad. Los propios *entia rationis* son llamados entes por la posibilidad de tomarlos como si su objetualidad les fuese extrínseca.

A la luz de estas tres razones por virtud de las cuales se comprende por qué el concepto de objeto no es auténticamente trascendental, cabe también juzgar con exactitud las siguientes afirmaciones de Meinong, basadas en la idea de una inteligencia perfecta: «En el supuesto de una inteligencia infinitamente potente, no hay nada incognoscible, y lo cognoscible está dado, aunque, debido a que el estar dado suele atribuirse a lo que tiene ser y, desde luego, especialmente a lo que tiene existencia, quizá fuera más riguroso decir que todo lo cognoscible está dado precisamente en la actividad cognoscitiva [*alles Erkennbare ist gegeben dem Erkennen nämlich*]. Y puesto que todos los objetos son cognoscibles, cabe atribuirles sin excepción, tanto si tienen ser como si no lo poseen, y a modo de propiedad máximamente universal, la índole de lo dado» (*Über Gegenstandstheorie*, § 6, *circa finem*).

Sin duda alguna, lo que para la inteligencia infinitamente potente ha de admitirse no es que no haya nada incognoscible, sino que no hay nada incógnito, pero, justamente para ella, no para inteligencias de limitados alcances; mas entonces la «índole de lo dado» (*Gegebenheit*) que respecto del conocer ha de atribuirse tanto a lo que tiene ser como a lo que no lo posee, es la «índole de lo dado al entendimiento divino» y, aun así, ha de añadirse que esa forma de «propiedad máximamente universal» no es una verdadera propiedad, sino exclusivamente una denominación extrínseca.

Por otro lado, la afirmación de que, por ser cognoscibles, todos los objetos tienen la propiedad de estar dados al conocer no evita la falsedad sino al precio de transformarse en una tautología, pues todos los objetos están dados al conocer si están siendo efectivamente conocidos, no si meramente son cognoscibles. El estar siendo *in actu* conocido es necesario no solo para ser objeto de la Inteligencia infinita, a la que nunca puede quedarle algo por conocer, sino para ser objeto de una inteligencia limitada. La pura y simple posibilidad no concierne a la objetualidad misma, sino a aquello que se comporta como su titular o poseedor.

Otro concepto en el que la idea de objeto se subsume es la idea de lo relativo. Ya en virtud de su índole de denominación extrínseca implica el concepto de objeto una irreal

relación con lo que le constituye como objeto. Toda denominación extrínseca lleva consigo, justamente por ser extrínseca, una relación irreal que tiene por término *a quo* lo denominado y por término *ad quem* lo denominante. Así, la denominación de «situada a mi izquierda», que ahora conviene a la lámpara a cuya luz escribo, confiere a esta lámpara una irreal referencia a mi cuerpo, donde las denominaciones de la siniestra y la diestra se dan, en cambio, de un modo tan real como intrínseco. Análogamente, la denominación extrínseca de objeto lleva consigo un nexo puramente irreal: el que mantiene lo representado, en cuanto representado, con la conciencia que se lo representa, como si la intrínseca realidad que en ella tiene el acto de la representación estableciese en aquel una determinación efectiva e intrínseca (por ejemplo, como si la visión de un árbol introdujese en este una modificación real, por cuya virtud pasase efectivamente el árbol a una nueva situación real: la de ser-árbol-visto).

A lo relativo según el modo en que el objeto es relativo a la conciencia ante la cual se da lo incluye Aristóteles (*Met.* V, 15, 1020 b 31 y 1021 a 29) dentro de un grupo especial, donde se encuadran todas las entidades cuya relatividad no consiste en que sean ellas lo que se refiere a algo, sino en que algo se refiere a ellas. Al tratar de este grupo, Aristóteles habla expresamente de lo «escible» o «científicamente cognoscible» τὸ ἐπιστητὸν, y lo sensible, τὸ αἰσθητὸν. La doctrina de la Escuela, al elaborar este punto, usa el término «objeto», recogiendo en él tanto aquello a lo que la ciencia se refiere, cuanto lo que es captado en el conocimiento sensorial. De esta suerte, el concepto de objeto queda encuadrado no solo dentro de lo relativo, sino, a su vez, en una especial sección de lo relativo, donde también se inscribe la llamada «causa ejemplar», como *v. gr.*, el modelo imitado por la imagen, o bien la idea que el artífice trata de plasmar en su obra.

En todos estos casos se trata de algo cuya relatividad no es la de una entidad, o cuasi entidad, que se refiere a otro ser, sino la de una entidad, o cuasi entidad, a la que otro ser se refiere. A este tipo de relatividad cabría llamarla pasiva, si no lo impidiera el hecho de que toda pasividad es recepción real de un cierto efecto modificador del ser en que es producida. Ni el objeto recibe, en tanto que objeto, ninguna modificación real por virtud del correspondiente acto de conciencia, ni la causa ejemplar queda realmente cambiada por la acción productiva de la obra que tiene en esta causa su modelo. Por lo demás, el objeto y la causa ejemplar coinciden en comportarse como factores extrínsecos de especificación: el objeto como determinativo de la conciencia, y 1a causa ejemplar como determinativa de aquello que la tiene por modelo.

Para los intereses de la teoría del objeto puro la especificación que importa es solamente la de las representaciones en cuanto formas o modos básicos de la vida de la conciencia. Sin ser término intencional de una representación no es posible ser objeto de deseo, o de temor, etcétera (cf. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* I, L. 2, cap. 1, § 3: *Die psychischen Phänomene sind Vorstellungen oder haben Vorstellungen zur Grundlage*). Toda representación difiere específicamente de cualquier otra cuyo objeto difiera específicamente del suyo. Lo cual no quiere decir que las representaciones queden determinadas solamente por sus objetos. Es evidente que ninguna representación es representación por tener tal objeto en vez de otro. Sin

embargo, esta evidencia no hace falsa a la tesis del valor específicamente determinativo del objeto para su representación: un valor solo especificativo, puesto que caben representaciones numéricamente distintas y concernientes a un único y mismo objeto (cuya identidad es no solo específica, sino también individual). Pero ¿cómo es posible que el objeto, permaneciendo extrínseco a *su* representación, sea, sin embargo, especificativo de ella? Y en el caso de los objetos irreales, ¿cómo cabe entender que las respectivas representaciones puedan quedar determinadas por ellos? ¿Acaso cuenta lo irreal con un poder efectivo para determinar a lo real? Todas estas dificultades se tornan insuperables si no se tiene presente que en el nexo propio del objeto con su representación es la representación, y no el objeto, lo efectivamente relativo (en términos aristotélicos, el objeto es, según antes se vio, algo relativo, no por referirse él a la conciencia, sino por referirse la conciencia a él).

Sin duda alguna, esto parece contradictorio de la afirmación, varias veces mantenida a lo largo de las presentes páginas, según la cual el objeto es esencialmente relativo a la conciencia. Sin embargo, no hay tal contradicción. Esencialmente relativo a la conciencia lo es el objeto precisamente en tanto que objeto, es decir, solo en razón de su objetualidad, no por lo que es en sí mismo, independientemente de su situación de término intencional de la conciencia. La posibilidad de considerar el objeto por su materia, no por su forma, posibilidad inseparable tanto de la actitud realista como del realismo doctrinal o teórico, no levanta un telón de acero entre el pensar y el ser: simplemente, distingue entre el peculiar ser del pensar y el ser propio de lo pensado (que en ciertos casos no es propiamente un ser, sino exclusivamente un cuasi ser).

La metafísica realista afirma, sin interna contradicción, esta doble tesis: *a)* el objeto formalmente asumido —el connotado titular o poseedor de la objetualidad— es directa e intrínsecamente relativo a su representación; *b)* el objeto materialmente tomado —lo que el objeto es de suyo, independientemente de su *objici*— es solo indirecta y extrínsecamente relativo a su representación, lo cual quiere decir que en definitiva es la representación lo que de un modo constitutivo y esencial está vertido hacia él, y no a la inversa. Pues bien, cabalmente en virtud de esta esencial orientación hacia un objeto queda la actividad representativa específicamente determinada por este, ya que si bien su objeto (materialmente tomado) le es extrínseco, la orientación hacia él le es, por el contrario, intrínseca.

La cuestión de la posibilidad de que algo extrínseco a la actividad representativa determine específicamente a esta misma actividad se resuelve por completo con la distinción entre el carácter extrínseco del objeto y la índole intrínseca de la orientación hacia él. La otra dificultad, la de cómo cabe entender que un objeto irreal determine a la realidad de una representación, sería absolutamente insuperable si la determinación de que se trata fuese de carácter eficiente. Sin embargo, la sola aclaración de que no se trata del producto de una causa activa, sino de una determinación que pertenece al tipo de las atribuibles a una causa formal, deja sin resolver otra cuestión: la de cómo se entiende que una realidad —a saber, la realidad de una actividad representativa— pueda encontrarse orientada hacia algo irreal. La solución de esta dificultad ha de evitar dos extremos

igualmente viciosos: por una parte, la negación del hecho mismo, ya que este es bien evidente, por más que la manera de explicarlo pueda resultarnos problemática, y, de otra parte, afirmar este mismo hecho de tal modo que quede identificado a una relación real de la conciencia con algo que es irreal.

El primero de esos dos extremos se evita con la expresa afirmación de que *es verdad* que hay representaciones cuyos objetos carecen de realidad, siendo también verdad, por consiguiente, que hay en estas representaciones una esencial orientación hacia algo irreal. Mas para eludir el otro extremo se hace indispensable comprender que la orientación hacia algo irreal es una relación tan irreal como su término *ad quem* (no obstante la realidad de su término *a quo*). En definitiva, el soporte de todas las relaciones suscitadas en el vivir consciente lo es el propio sujeto de este mismo vivir, un sujeto sustancialmente idéntico a través del efectivo curso de su existencia, y, por tanto, las múltiples relaciones que le atañen han de determinarse por el término *ad quem* correspondiente. Así pues, si este es irreal, es asimismo irreal la relación a él. Y ello es perfectamente compatible con la positiva realidad de la representación de lo irreal. Esta coincide con la que tiene por objeto lo real por ser una actividad u operación, no, formal y propiamente hablando, una relación.

Algunos análisis fenomenológicos del conocimiento —entre ellos, el celebérrimo de N. Hartmann— hablan de la esencia del conocer describiéndola como una relación *sui generis*. «En todo conocimiento se enfrentan entre sí un cognoscente y un conocido». La relación que entre ellos hay es el conocimiento mismo (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, V Kap.). En la concepción de Aristóteles y de su larga Escuela, el conocimiento no es tomado como una relación, sino, a lo sumo, como algo relativo (*v. gr.,* relativo a lo ἐπιστητὸν en el caso de la ciencia, y a lo αἰσθητὸν en el caso del conocimiento sensorial). Ninguna operación o actividad —ni siquiera las desprovistas del carácter de modificativas de su objeto— puede ser en sí misma una relación, pero puede, en cambio, fundarla, y así, en efecto, acontece en el caso de la representación. Hay, pues, un nexo calificable de representativo por fundarse en la representación, no por identificarse a esta. Y en el caso de la representación que tiene por objeto algo irreal el nexo en ella fundamentado es irreal (por tanto, una relación irreal con fundamento real). De lo contrario, habría de admitirse el absurdo de una relación real entre algo real y algo irreal. (En términos generales, no solo, ni especialmente, para el caso que nos ocupa, sostiene Tomás de Aquino que es *relatio rationis* toda relación entre un ser y un no-ser) (*Sum. Theol.* I, q. 13, a. 7).

§ 2. La determinación cuasi específica

Una vez confirmado que lo que se comporta a la manera de un coeficiente genérico en la definición cuasi real del objeto puro no es una noción trascendental, sino un cierto tipo de denominación extrínseca (concebida como si fuese una especie no átoma, un género subalterno), pasemos a considerar lo que en esta misma definición desempeña un

cometido asimilable al de la diferencia específica: la idea de lo inexistente, por cuanto con ella se circunscribe la clase de todos los objetos contrapuestos a los dotados de valor transobjetual. Aquí nos limitaremos, de momento, a examinar esta idea desde el punto de vista de su servicio para la definición del objeto irreal o puro. Ulteriormente se completará su examen, atendiendo a algunos aspectos discutidos de la idea de existencia y que pueden ser estudiados en sí mismos, independientemente de la definición que nos ocupa, aunque también contribuyen indirectamente a perfilarla (cap. IX).

Lo extrínsecamente denominado objeto es en cada caso una cierta esencia, o bien una determinada cuasi esencia: en una palabra, un cierto *quid.* Este último término ofrece la ventaja de significar indistintamente las esencias y las cuasi esencias, por no tener —en oposición a lo que ocurre con esos otros dos términos— una inmediata y visible referencia al *esse.* Por supuesto, esta referencia permanece de una manera implícita en la noción expresada por el término *quid,* pues su sentido estriba en el *qué es* de aquello a lo cual se aplica. Aquí será utilizado cada vez que convenga referirse de una manera global a las esencias y a las cuasi esencias, o incluso cuando tratando de estas últimas no sea preciso insistir en lo que las distingue de las otras. En el caso de los objetos no existentes la denominación de objeto es extrínseca al respectivo *quid*, por no ser ninguna de sus notas ni nada que de un modo eventual las determine en su propia línea quidditativa (con signo positivo o negativo). Mas por tratarse de objetos inexistentes se hace preciso afirmar que la denominación extrínseca de «objeto» es el único ser no-quidditativo que poseen. Bajo este aspecto —el del ser no-quidditativo—, la objetualidad de lo inexistente es irreductible a una pura y simple forma extrínseca.

Podemos, por tanto, decir: inexistente es aquello cuyo ser no-quidditativo es pura objetualidad. Con ello no se establece una definición *sensu stricto* (definición esencial metafísica), sino solo una descripción. A su vez, esta descripción presupone un concepto, el del ser no-quidditativo, el cual, en tanto que engloba de un modo indiferenciado la efectiva existencia y la simple objetualidad, tampoco es rigurosamente definible. Hay, sin embargo, una fórmula utilizable en calidad de equivalente o sucedáneo, para su descripción. En efecto, el ser no-quidditativo es el que hace, en cada caso, que algo sea, no el que hace que en cada caso algo sea lo que es. Patentemente, sin la contraposición al *quid,* no cabe expresar el significado de «lo no-quidditativo», pero se han de advertir dos cosas: *a)* la contraposición de que se trata no es la de un *quid* frente a otro; *b)* la necesaria negatividad (comparativa) de lo no-quidditativo es meramente lógica o conceptual, no ontológica.

§ 3. Análisis de algunas aporías

Tanto la genuina o efectiva existencia, cuanto esa especie de remedo de ella en la que estriba la pura objetualidad, son positividades, no negatividades, mientras que no se puede, en cambio, atribuir a todo *quid* una índole positiva (las privaciones son constitutivamente negativas, ya que consisten en faltas). Pero si la existencia y la

objetualidad son positivas, la inexistencia es, por el contrario, negativa: la pura y simple carencia del existir. No parece, por tanto, que pueda contribuir de alguna forma al establecimiento de una diferencia específica o de algo que haga sus veces.

La norma según la cual la definición no ha de ser negativa tiene su fundamento y su sentido en el propio objetivo de la definición, que estriba en declarar lo que algo es, no lo que algo no es. Ahora bien, hay conceptos de índole negativa por cuanto incluyen una relación de diferencia, y otros que son negativos porque aquello a que se refieren es de suyo una negación. Los conceptos del primer grupo no son meramente negativos, sino positivo-negativos. Así, por ejemplo, el concepto del animal irracional, aunque tiene todos los rasgos positivos que genéricamente convienen al animal, se define, comparativamente al concepto del ser humano, por una cierta carencia; y otro tanto se ha de decir del concepto del vegetal comparativamente al del animal, y de la noción del mineral comparativamente a la del vegetal. En cambio, los conceptos que se refieren a algo que es de suyo una pura negación no son positivo-negativos, sino meramente negativos. Conceptos tales como los de la ignorancia, la enfermedad, la ceguera, etc., no son negativos parcialmente, sino totalmente, pues ninguno de ellos es la noción de un ser al que algo le falta, sino que cada uno es la noción de una falta de ser. Por consiguiente, las definiciones de los conceptos del primer grupo han de ser parcialmente negativas precisamente para declarar lo que sus *definienda* son comparativamente, mientras que los conceptos del segundo grupo han de quedar definidos con meras negaciones, justamente para manifestar lo que cada uno de ellos es, pues todos ellos son faltas, no positividades. La noción de la inexistencia se encuentra cabalmente en este grupo. Para tomarla al modo de una diferencia específica no ha de aplicársele ningún régimen de excepción; basta el tratarla exactamente lo mismo que a cualquiera de las demás que se encuentran comprendidas en su grupo.

Debe, sin duda, hacerse aquí una salvedad, aunque de carácter ontológico, no de índole lógica, a saber: la inexistencia no es la falta de un cierto *quid,* ya que a su vez no es ningún *quid* la existencia. Sin embargo, para la lógica de la definición esta salvedad no es un verdadero impedimento. Así como lo que no es un ser quidditativo, sino solo una falta, puede conceptualmente ser tratado a la manera de algo positivo, análogamente la inexistencia, a pesar de no ser un ser quidditativo, ni tampoco una falta de él, puede, sin embargo, ser tratada, de un modo conceptual, como si en verdad constituyese un cierto *quid,* y ello basta para la posibilidad de que contribuya de algún modo a establecer un cierto sucedáneo de la diferencia específica en la estructura lógica de una definición.

Por lo demás, aunque el contexto de la inexistencia es negativo, la noción de objeto inexistente es, en cambio, positivo-negativa, justo por ser positivo el concepto de objeto y, previamente, el del *objici* o la objetualidad. La distinción entre los conceptos de la objetualidad y la existencia se expresa, como es obvio, en términos negativos, pero ello no es una prueba de la negatividad de estos conceptos; si lo fuese, ningún concepto podría diferir de otro, ya de índole positiva, ya de índole negativa. De este modo resulta que, al enlazarse con la noción de objeto, el concepto de lo inexistente pone una cierta determinación cuya función consiste en limitar el objeto a su puro y simple ser-objeto. La

inexistencia de lo que es objeto reduce el ser del objeto inexistente a pura objetualidad, que en verdad no es un ser, sino un seudoser. Cabe expresarlo con una analogía entre proporciones: la objetualidad (en cuanto ser sucedáneo o seudoser) es a la cuasi esencia como el existir es a la esencia.

Aunque distinta de lo inexistente, la inexistencia es, sin embargo, *suya.* Cabe concebirla abstractamente, pero a su modo tiene un *connotatum,* un cierto portador o titular. La inexistencia es *inexistencia de algo.* Pero entonces parece imprescindible atribuir al titular de la inexistencia un cierto ser, ya que, de lo contrario, no sería inexistencia de algo, sino inexistencia de nada. Mas si se atribuye un cierto ser al titular de la inexistencia, se ha de evitar el absurdo de tomar este ser por un existir, ya que ello haría de lo que no existe un existente poseedor de inexistencia. Tal absurdo lo ha denunciado B. Russell de una manera muy gráfica con el ejemplo de la proposición referida —según él, solo aparentemente— al cuadrado redondo y que negaría su existencia: «"el cuadrado redondo no existe" ha sido siempre una proposición difícil; porque resulta natural preguntarse "¿qué es lo que no existe?" y cualquier respuesta posible parece implicar que en algún sentido exista un objeto tal como un cuadrado redondo, aunque este objeto tenga la particular propiedad de no existir» (*The Principles of Mathematics,* en la Introducción a la segunda edición).

El absurdo aquí señalado por Russell responde al contradictorio esquema formal $(\exists x) \top x$, del que ya se trató en la *quaestio an sit,* donde también se examinó la fórmula, deliberadamente paradójica, de Meinong: «hay objetos de los que es verdad que no los hay». Como entonces se observó, Meinong no tomó en serio la fórmula, sirviéndose de ella únicamente como de un recurso retórico para llevar eficazmente la atención hacia su principio del *Aussersein* o exterioridad del objeto (en tanto que objeto) al ser. Con tal exterioridad, bien lejos de atribuir algún ser al objeto, lo que hace Meinong es cabalmente lo contrario. Quien parece haber incurrido en lo que Russell censura es el propio Russell antes de elaborar su teoría de las descripciones: «Llamamos *término* a todo lo que puede ser objeto de pensamiento, o que pueda figurar en cualquier proposición falsa o verdadera, o que pueda contarse como *uno* […]. Todo término tiene ser, es decir, *es* en algún sentido» (*The Principles of Mathematics,* cap. 4, n. 47).

¿Cómo se ha de entender el ser que aquí aparece atribuido a todo término? La explicación —si así cabe considerarla— va a proponerla Russell con ocasión de los argumentos lógicos contra los puntos: «Solo existe un tipo de ser, el ser *simpliciter,* y un solo tipo de existencia, a saber, la existencia *simpliciter* […]. El ser es un atributo general de todo, y nombrar algo es mostrar que es […]. La existencia, por el contrario, es la prerrogativa de algunos entre los seres […]. Lo que no existe debe ser algo, o sería un sinsentido el negar su existencia, y, en consecuencia, necesitamos el concepto de ser como perteneciente incluso a lo que no existe» (*The Principles of Mathematics,* cap. 51, n. 427).

No dice Russell qué entiende por el ser *simpliciter* y por la existencia *simpliciter.* El primero trae a la memoria el *ens simpliciter* con el que la Escuela designa habitualmente (aunque no de modo exclusivo) el ser sustancial, *i. e.*, la sustancia, por oposición al

accidente, el cual es únicamente *ens secundum quid.* También hace recordar el εἶναι ἁπλῶς, negado por Aristóteles al no-ente, en virtud de que si bien cabe decir de este que es no-ente, no se puede decir, simplemente, que es (*Met.* VII, 4, 1030 a 25-27). Aristóteles determina (en ese mismo lugar) con el adverbio λογικῶς la forma de hablar de quienes atribuyen un cierto ser (el ser no-ente) al no-ente. Con ello quiere decir que ese modo de hablar es meramente lógico, no ontológico en la más propia y rigurosa acepción. Desde el punto de vista ontológico *sensu stricto* no se puede decir que un no-ente tenga algún ser; si lo tuviera, no sería un no-ente. El ser del que la ontología en su más propia y rigurosa acepción se ocupa es el εἶναι ἁπλῶς, mientras que el ser de la lógica es también el ser del no-ente y, por tanto, el ser del no-ser. Este ser, indistintamente atribuible tanto a lo positivo como a lo negativo, es el designado por Russell con la expresión «ser *simpliciter».* Aunque Russell no explica lo que por él entiende, el efectivo uso que de él hace obliga a tomarlo así, puesto que habla de un ser que conviene a todo objeto de pensamiento, también a lo no-existente, en lo cual está incluido lo imposible.

A ese ser *simpliciter* (justamente lo contrario del aristotélico) cabe asimilarlo a la esencia (asimismo tomada en un sentido meramente lógico, no ontológico), dado que puede poseer la existencia y también carecer de ella (esencia, pues, en la acepción meinongiana del *Sosein*). Y, por su parte, la existencia *simpliciter* —el único tipo de existencia que, según hemos visto, admite Russell— no consiste en el mero estar-dado-ante-la-conciencia, sino en el existir propiamente dicho, ya que es «la prerrogativa de algunos entre los seres» y no un título que convenga a todo cuanto puede ser pensado. Y así llegamos a la conclusión de que en una primera etapa admite Russell en calidad de titular de la inexistencia un ser que en cada caso es una esencia. Lo que es en Meinong la exterioridad del objeto a todo tipo de ser lo es en Russell la exterioridad del ser *simpliciter* a la existencia *simpliciter,* o, respectivamente, la exterioridad de la esencia al existir y también al no-existir. Tal exterioridad es una independencia no recíproca. El ser (el ser-así, la esencia) no tiene necesidad de la existencia, ni de la inexistencia, pero estas, en cambio, son imposibles sin él. No otra cosa, en efecto, puede querer decir Russell cuando mantiene (al final del segundo de los textos aquí citados) que «necesitamos el concepto del ser como perteneciente incluso a lo que no existe». La pertenencia del concepto del ser a lo que no existe, así como a lo que existe, no significa no depender de ellos, sino, al contrario, que el concepto de ellos no es posible sin el concepto del ser, lo cual prueba que lo calificado de dependiente no lo es el ser, sino que lo son ellos.

La distinción entre el ser *simpliciter* y la *existencia simpliciter* preserva al primer Russell de los ataques lanzados por el segundo contra los objetos imposibles. En ningún sentido afirma la primitiva concepción russelliana una existencia del cuadrado redondo. Se encuentra tan lejos de ello como la doctrina de Meinong, según la cual el cuadrado redondo, justamente por *ser* tan redondo como cuadrado, no tiene existencia alguna, ni la más remota posibilidad de conseguirla. Así pues, la causa de que Russell abandone su primera forma de pensar no puede encontrarse en la pretensión de soslayar la tesis, palmariamente contradictoria, de la existencia de objetos a los cuales les es imposible el existir. Lo que a toda costa intenta evitar Russell en su segunda etapa es la referencia a

cualquier clase de objetos inexistentes, no solo los imposibles; y ello en último término se explica cuando se advierte que la aceptación de estos objetos equivale a la afirmación de que «hay» esencias desprovistas de existencia, siendo este «hay» un absoluto enigma si se quiere hacer de él algo distinto del simple *dari* como pura objetualidad. «Lo que no existe debe ser algo», hemos visto que afirma el primer Russell; pero el segundo encuentra un insoluble problema en la necesidad de que «haya» ese algo que lo que no existe debe ser para poder atribuirle el no existir, y sin duda se trata de un problema sin posibilidad de solución si no se acude al concepto de la pura objetualidad. ¿Por qué no utiliza Russell esta idea?

El extremoso antipsicologismo habitual en los más penetrantes filósofos de la matemática pudiera ser una plausible explicación. Russell da claras muestras de ese extremoso antipsicologismo en su forma de recusar uno de los sentidos discriminados por Lotze en el término «ser»: el de ser-objeto-de-nuestra-representación (*ein vorgestellt werden durch uns,* literalmente citado por Russell en el mismo capítulo 51, n.º 427, de *The Principles of Mathematics*). «Lotze —objeta Russell inmediatamente después de la cita literal— sostiene presumiblemente que la mente es, en cierto sentido, creadora; que lo que intuye adquiere en cierto modo una existencia que no tendría si no fuese intuido». No parece ver Russell que la justa crítica a la idea de Lotze así entendida es compatible con la aceptación del ser-representado, no en calidad de un genuino ser, pero sí como un cuasi ser que puede desempeñar para lo inexistente una función análoga (con analogía metafórica) a la que cumple para lo existente el existir. De esta forma, la lógica necesidad de que «haya» algo a lo cual la inexistencia se atribuya —sin violar el principio de contradicción— queda bien atendida con el recurso a la pura objetualidad. Lo dado únicamente como objeto ante una subjetividad consciente en acto tiene la presencia necesaria para poder ser sujeto de una proposición existencial de índole negativa. Algo más y algo menos que esa pura objetualidad llevaría —respectivamente— al puro contrasentido o al cabal sinsentido.

* * *

Nada añade la inexistencia a su poseedor o titular. A lo que está dado como objeto el no-existir no le vale para su propio *quid,* pero tampoco para su ser extraquidditativo, dado que estriba en la carencia de este ser. Por consiguiente, quizá pudiera pensarse que en la definición del objeto puro la noción de lo inexistente es por completo superflua. El sujeto de atribución del no-existir es un cierto objeto del pensar y como tal objeto está, por tanto, incluido en la dimensión cuasi genérica de la definición de que se trata. Y el no existir, como no añade nada, no habría de aparecer en el concepto que en esta definición hace las veces de la diferencia específica. La aporía que así se presenta no se limita a repetir bajo otra forma la dificultad ya examinada al considerar la índole negativa de la idea de lo inexistente y su aparente incompatibilidad con la norma lógica que preceptúa que la definición no ha de ser negativa. La cuestión ahora planteada no es la de si el concepto de lo inexistente sirve tan solo para determinar lo que el objeto puro no es. De

lo que ahora se trata es de si el concepto de lo inexistente está de sobra en una correcta definición del objeto puro, porque no añadiría nada, ni quidditativo, ni extraquidditativo, al concepto de objeto. La razón invocada es innegable desde el punto de vista propio del tratamiento ontológico de la idea de lo inexistente. Lo que se comporta a la manera de un sujeto de atribución del no-existir no es un efectivo ὑποκείμενον de este, dado que el no-existir no pone en lo inexistente ningún modo de determinación.

Si del ser en la acepción del existir pudo Kant sostener que no tiene la índole de un predicado real, con tanta o mayor razón ha de negarse que en el sentido kantiano sea un predicado real el no-existir. Pero es el caso que si por este motivo se retira de la definición cuasi real del objeto puro la idea de lo inexistente, lo que queda no es ya el concepto del objeto puro, sino el puro concepto del objeto: algo indistintamente predicable tanto de lo irreal como de lo real. Frente a esto cabría decir que la aporía de la que ahora se trata no tiene por fundamento la necesidad de abstenerse, para definir el objeto puro, de añadir algo a la noción de objeto, sino que, por el contrario, está basada en la necesidad de añadir algo a esa noción, pero algo que verdaderamente constituya un efectivo añadido y no se limite a parecerlo. Ahora bien, este complemento imprescindible ha de ser necesariamente negativo. Solo puede prestar algún servicio si está dado en la fórmula «lo que es objeto y *nada más* que objeto» u otro giro que le sea equivalente. En cualquier caso, el complemento que se ponga habrá de manifestar, de una manera inequívoca, que la peculiar objetualidad del objeto puro es la que pertenece en exclusiva a lo representado y no existente. Y no cabe la menor duda de que la más clara forma de decirlo es la que añade la idea de lo inexistente al concepto de objeto. Ontológicamente, nada añade la inexistencia a su inexistente sujeto de atribución, pero lógicamente —conforme a los requisitos del logos conceptual— la inexistencia determina al objeto, constriñéndole a ser «objeto puro».

La distinción kantiana del predicado real y el predicado lógico es la distinción entre el predicado que determina a algún concepto y el que no determina a ninguno, aunque esté referido a un sujeto de atribución. Tal es la causa de que Kant niegue la índole del predicado real tanto a los predicados de las proposiciones tautológicas como al ser en la acepción del existir (*KrV*, A 598/B 626). Por la misma razón, la inexistencia ha de considerarse también como un predicado meramente lógico, no una determinación (*Bestimmung*) de algún concepto. Ni la existencia ni la inexistencia son determinativas del concepto de un río, de un árbol, de un hombre, etc. De ahí que ni los ríos, ni los árboles, ni los hombres, etc., se clasifiquen en inexistentes y existentes. Pero los objetos —los términos intencionales de la conciencia en acto— pueden ser meros objetos o bien objetos transobjetuales, siendo en el primer caso objetos inexistentes y en el segundo objetos existentes. Ahora bien, esta clasificación se hace posible si, y únicamente si, tanto la objetualidad como la existencia y la inexistencia son tomadas cual si fuesen algo quidditativo (predicados reales, no meramente lógicos, en el lenguaje de Kant). Objetualidad, existencia e inexistencia no determinan verdaderamente a ningún *quid* porque no son verdaderamente quiddidades, pero cabe, no obstante, concebirlas como casos de ellas, y cuando así las pensamos refiriéndolas de ese modo a un sujeto de

atribución, constituimos en objetos al cuasi género «objeto» y a las cuasi especies «objeto existente» y «objeto inexistente».

El simulado carácter quidditativo-positivo de la idea de lo inexistente se echa de ver en la comparación con los diversos modos según los cuales la existencia y la inexistencia convienen a los respectivos sujetos de atribución. La existencia conviene realmente, y no solo verdaderamente, a lo que existe, porque lo que existe es real y porque lo es en virtud justamente de su existir. En cambio, la inexistencia, aunque conviene verdaderamente a lo inexistente, no le conviene realmente por dos razones: l.ª porque lo que no existe no es real, de tal suerte que es imposible que sea real la manera en que algo le pueda convenir; 2.ª porque la inexistencia no es un componente entitativo, al cual se deba el que algo sea inexistente, sino que es solo la falta del componente entitativo necesario para tener realidad o, lo que es lo mismo, para ser algo que existe. Y así se explica que, para poder comportarse a la manera de una diferencia específica en la definición cuasi real del objeto puro, la idea de lo inexistente no solo deba tomarse como si fuese un concepto quidditativo —maniobra mental que también en el caso de lo real ha de efectuarse—, sino que, además, ha de funcionar conceptualmente como un elemento positivo.

Lo que la idea de lo inexistente añade al concepto de objeto es una falta que no va en detrimento de la objetualidad, porque esta no estriba en la capacidad de existir, ni de un modo exclusivo pertenece a lo dotado de tal capacidad. (Lo imposible es también objetivable, y no en grado inferior al de lo posible, porque la objetualidad, formalmente considerada, no admite grados, aunque sea en sí misma graduable la positiva entidad de su sujeto de atribución en el caso de que esta cuente con la aptitud para ser). En consecuencia, no es una privación lo que la idea de lo inexistente añade al concepto de objeto. Las privaciones presuponen, en los sujetos respectivos, la aptitud para aquello mismo de lo que ellas son faltas. Mas así como la objetualidad no se reduce a la posibilidad de ser objeto, sino que consiste en estar siéndolo en acto y no solo en potencia, tampoco la inexistencia que conviene al objeto puro es mera posibilidad de no existir, sino la falta de la existencia en acto. Aquello que, careciendo de la actualidad del existir, se comporta, no obstante, como término intencional de una conciencia en acto es mero objeto: objeto puro, por más que se halle provisto de la capacidad existencial. Dicho de otra manera: ni la capacidad de existir ni la falta de esta aptitud son suficientes, ni tampoco necesarias, para el objeto puro. Lo necesario y, a la vez, suficiente para este es el concurso de dos condiciones: la (cuasi genérica) de ser término intencional de una conciencia en acto y la (cuasi diferencial específica) de carecer de la existencia en acto. Tales son también las condiciones que solidariamente han de cumplirse en lo irreal *qua* irreal, dada la equivalencia de su idea a la idea del objeto puro, no obstante la diferencia de matiz entre ambas (véase el capítulo «La equivalencia del objeto puro y lo irreal»). Irreal no es, por tanto, únicamente lo que no puede existir, ni tampoco solamente lo que no existe, sino aquello que, careciendo de la actualidad existencial, se halla provisto, no obstante, de la actualidad objetual. Lo inexistente, ya por necesidad, ya tan solo de hecho, tiene, merced a la *representación,* la vigencia de la pura objetualidad, simulacro del existir y como sombra del efectivo ser, pero presencia, sin duda, en la realidad de una

conciencia en acto.

La definición de lo irreal es —correlativamente— una descripción de la conciencia. De esta suerte, conciencia es la realidad que confiere actualidad objetual a lo carente de actualidad existencial. O también: conciencia es la realidad donde lo inexistente está presente, a pesar de su inexistencia. Cierto que la conciencia puede también objetivar lo real, y que ninguna de las otras realidades cuenta con tal poder, pero este es menos significativo (justo por la realidad de su objeto) que el poder de actualizar objetualmente a lo existencialmente inactual. La objetualidad de lo que existe es solo como un reflejo subjetivo —únicamente un eco en el propio ser de la conciencia— de algo que, independientemente de ella, tiene ser, mientras que la objetualidad de lo irreal es la presencia que solo puede darse en la conciencia, cosa por completo incomprensible si esta es interpretada como un espejo de los demás seres. ¿De qué modo podría lo inexistente provocar una imagen suya en este espejo? Y, sin embargo, la conciencia que finge es tan real como la que refleja, y la «objetualidad» de lo fingido no es inferior a la de lo real.

* * *

Tal como aquí ha sido definido, lo irreal aparece en una acepción mucho más amplia que la que habitualmente se le asigna. En la tradicional doctrina del *ens rationis* es este, y únicamente este, lo irreal; todo lo demás se considera real, aun careciendo de la actualidad del existir. Ello quiere decir que lo que de esa forma se denomina real es —frente a lo imposible— lo posible: por un lado, el ser, siempre actual, del *ens realissimum,* y, por otro lado, todo lo «realizable», en el sentido, a su vez, de lo que intrínsecamente no se opone a su efectiva producción (aunque tal vez no cuente con las respectivas condiciones extrínsecas). En suma: lo imposible es lo único que así se califica de irreal.

La mutua correspondencia de lo irreal *sensu stricto* y lo real *lato sensu* no aparece exclusivamente en la terminología de la Escuela. También cabe encontrarla en autores «modernos», entre ellos, por cierto, el propio Meinong, según la hace ver su distinción entre objetos reales e irreales: «Llamamos objetos reales a los que, en el caso de que efectivamente no existan, siempre podrían, sin embargo, según su propia naturaleza, existir […], en oposición a los objetos irreales, los cuales, a su vez, pese a que en cierto modo han de ser afirmados, nunca pueden, según su naturaleza, calificarse sin contradicción de existentes» (*Über Gegenstände höherer Ordnung*, § 6). Por el contrario, en el lenguaje de la teoría del objeto puro aquí propuesta lo irreal se presenta en su acepción más ancha, precisamente porque lo real está tomado en su más estricto sentido.

Al tomar lo «real» en su más estricta acepción no se pretende aportar ninguna novedad terminológica, sino más bien conferir una nueva vigencia a un uso ya admitido dentro de la Escuela y que de un modo especial resulta el más oportuno para la cuestión que nos ocupa. Así lo muestra este texto de Cayetano: «Hay dos acepciones del ente

real: en tanto que se distingue del ente fabricado por el entendimiento y en cuanto se diferencia de lo que en acto no existe. En el primer modo es ente real toda cosa predicamental; tanto si es como si no es. En el segundo modo es ente real solo lo que realmente existe fuera de sus causas» (*Ens reale dupliciter accipitur: uno modo, ut distinguitur contra ens ab intellectu fabricatum, alio modo ut distinguitur contra non existens actu. Primo modo omnis res praedicamentalis est ens reale, sive sit, sive non. Secundo modo id tantum quod realiter existit extra causas suas est ens reale,* en el Comentario al *De ente et essentia* de santo Tomás, cap. IV, q. 6, punto 2).

El problema a propósito del cual hace Cayetano esta observación es la cuestión del fundamento de la realidad de la unidad (*unde habeat unitas realitatem*), y la solución consiste en sostener que la unidad tiene, propiamente hablando, realidad por existir ella misma fuera de sus causas y fuera del alma. Este argumento, a su vez, queda apoyado —inmediatamente después del texto que acaba de consignarse— por el doble hecho de que, por una parte, santo Tomás considera propiamente real el ente que lo es en el segundo modo, según se comprueba en *De Potentia Dei*, donde dice que la cosa, antes de existir, no es nada, y, por otro lado, Aristóteles, en el libro de las *Categorías*, afirma que es imposible que algo quede si se destruyen las sustancias primeras (*Et quia hoc proprie est ens reale apud S. Thomam dicentem in quaestionibus De Potentia Dei quod res, antequam existat, est nihil, et est sententia haec conformis Aristoteli in Praedicamentis, dicenti quod destructis primis substantiis impossibile est aliquid remanere, ideo unitas sicut et caetera realitatem habet, proprie loquendo pro quanto ipsa existit actu extra animam et causas suas*).

El sentido *propio* de lo real como lo que en acto existe *—ut distinguitur contra non existens actu*— se enlaza radicalmente a la tesis, mantenida por santo Tomás, de que sin el ser (o «antes» de él) la quiddidad no es nada (*De Potentia,* q. 3, a. 5, ad 2). El exacto alcance de esta tesis se hace patente al encuadrarla en su contexto, que es, de una manera general, el problema de si puede haber algo que no sea efecto de la creación divina (*utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum*) y, más especialmente, la cuestión de si la quiddidad, en virtud de su exterioridad al ser, no es creada por Dios. Tal vez piense el lector que esa «exterioridad de la quiddidad al ser» es una abusiva traducción del pensamiento de santo Tomás al lenguaje propio de Meinong (recuérdese el *Aussersein* del objeto en tanto que objeto). Santo Tomás, sin embargo, plantea la cuestión de esta manera: «Todos los seres hechos por Dios son criaturas de Dios. Ahora bien, la creación tiene por término el ser, porque el ser es la primera de todas las criaturas, según se mantiene en el libro *De Causis.* Por tanto, como la quiddidad de la cosa es exterior a su ser (*cum ergo quidditas rei sit praeter esse ipsius*), parece que la quiddidad de la cosa no es creada por Dios». El *praeter esse* de la dificultad que santo Tomás plantea es literal y conceptualmente idéntico al *Aussersein* de Meinong. La diferencia no puede, a pesar de todo, ser más clara; mientras que para Meinong el *Sosein* absolutamente exento de todo *Sein* es verdaderamente algo, para santo Tomás la *quidditas* sin el *esse* (*antequam esse habeat*) es nada, y así se afirma en la respuesta a la dificultad: «por el hecho mismo de conferirse el ser a la quiddidad se dice no solo que se

crea el ser, sino que es creada la quiddidad misma: porque antes de tener el ser es nada, salvo en el entendimiento del Creador, donde no es criatura, sino esencia creadora» (*ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia*).

En la versión de Cayetano la voz *quidditas* está sustituida por el término *res,* y en vez del *esse* se habla de la *existentia.* Respecto de lo segundo cabe muy bien sostener que, aunque no siempre el *esse* y la *existentia* son equivalentes entre sí, en este caso no se puede dudar de que lo son. Si no estriba en el existir, ¿qué otro sentido puede tener el *esse* por cuya falta es nada la quiddidad? Por lo demás, acerca del existir y de su relación con el ser volveremos a tratar en el próximo capítulo. De momento, importa más que atendamos a la otra sustitución, la de *quidditas* por *res.* No es una sustitución afortunada. Para que *quidditas* equivalga a *res* es necesario que se tome la segunda en la más amplia de sus significaciones, justamente la que *no* constituye el sentido estricto o propio de lo real. Con todo, la distinción establecida por Cayetano entre los dos sentidos de lo real es globalmente admisible porque hace ver con suficiente claridad la diferencia, confirmándola con el apoyo, no solamente del texto de santo Tomás ya consignado, sino también con el de Aristóteles en el estudio sobre las categorías o predicamentos.

El propio Cayetano ha comentado en otra ocasión la tesis aristotélica de la imposibilidad de que algo quede si las sustancias primeras se destruyen. De esa glosa de Cayetano lo decisivo para nuestra cuestión es la distinción entre la *existentia realis* y el mero *esse intellectuale.* Cayetano se ve, digámoslo así, entre dos fuegos: por un lado, la negación aristotélica de que siga habiendo algún ser si se destruyen las sustancias primeras, y, por otro lado, la afirmación que Porfirio hace (*Isagoge*, V, edic. Busse, p. 421) de que si todos los individuos que son animados fueren exterminados, todavía permanecería la noción de animado; y si fueren destruidos todos los individuos humanos, aún quedaría la definición del hombre. (Esta doctrina de Porfirio hace recordar a Husserl y a Meinong —también al primer Russell—, quienes, de haberla conocido, no hubiesen dudado en aceptarla).

La solución a la que acude Cayetano para respetar igualmente la autoridad de Aristóteles y la de Porfirio consiste en señalar dos géneros de predicación, que, en definitiva, corresponden a dos formas de intelección. Evidentemente, algún distingo se ha de hacer para admitir, *v. gr.*, que la índole de animal se predique del hombre, pero no de ningún hombre (determinado), en el supuesto de haber quedado destruidos todos los individuos humanos. «De dos modos acontece —explica Cayetano— que algo se predique de otro, siendo el primero el modo absoluto, para el cual basta la relación y conexión de los términos, y así animal se predica del hombre, aunque no se predique de ningún hombre, tal como, en el caso de no existir rosa alguna, la sustancia se predica de la rosa, aunque no se predique de ninguna: y a esta conclusión lleva la autoridad de Porfirio, sin que Aristóteles piense lo contrario» (*aliquid dici de alio contingit dupliciter: uno modo absolute, et ad hoc sufficit habitudo et connexio terminorum; et hoc modo animal dicitur de homine, et tamen de nullo, sicut nulla rosa existente*

substantia dicitur de rosa, et tamen de nulla rosa: et hoc concludit auctoritas Porphyrii, nec oppositum sentit Aristoteles).

Indudablemente, el tipo de predicación así definido por Cayetano es el que corresponde al punto de vista meramente lógico (el calificado por Aristóteles con el término λογικῶς y que, en cuanto tal, se contrapone al punto de vista ontológico. La licitud de ese modo meramente lógico de hablar no puede ponerse en tela de juicio, siempre que se mantenga la conciencia de que carece de pretensiones ontológicas. Piénsese, por ejemplo, en un proyecto aún no llevado a la práctica (solo una idea en la mente). De él se puede decir que es inviable o viable, inconveniente o conveniente, etc., y, ciertamente, también puede serle atribuida la índole de proyecto. Para que una proposición sea verdadera no siempre es indispensable que su sujeto exista (en el sentido fuerte del existir).

Pero pasemos al otro tipo de predicación: «En el otro modo [la predicación se efectúa] según la existencia real […] y así es como habla Aristóteles sobre la predicación, según lo muestra el hecho de que concluye afirmando la imposibilidad de que algo quede si se destruyen las sustancias primeras. Porque es patente que esto se entiende según la existencia real y no según el ser intelectual» (*Alio modo secundum realem existentiam [...], et hoc modo loquitur hic Aristoteles de predicatione, quod patet ex hoc, quod concludit quod destructis primis substantiis impossibile est aliquid remanere. Constat enim quod hoc intelligitur secundum realem existentiam et non secundum esse intellectuale*). Tampoco es dudoso que la contraposición de la existencia real y el ser intelectual, según la establece Cayetano en este pasaje, se corresponde y se ajusta de un modo exacto con la distinción entre la perspectiva ontológica y la perspectiva meramente lógica. En su calidad de contrapuesto a la *existentia realis*, el *esse intellectuale* no es un auténtico *esse*, sino simple objetualidad: la única forma de vigencia posible para las quiddidades que carecen de la actualidad del existir, las cuales, por ello mismo, no son propiamente esencias, aunque no pueden dejar de ser pensadas como si en verdad tuviesen ese carácter (cuasi esencias solo provistas de la actualidad objetual).

El atenimiento al sentido estricto o propio de lo real como aquello que existe en acto obliga a llamar esencia —asimismo en acepción propia o estricta— solo a la quiddidad de lo existente, y aquí «existente» no puede tener otro sentido que el de titular o poseedor de la efectiva actualidad del existir. La necesidad de hacer esta restricción está basada en el hecho de que el *esse*, en relación al cual la quiddidad es *essentia*, no consiste en el puro ser-representado (la objetualidad o mero *objici*), sino en el ser estricta y propiamente dicho: el que tan solo es tenido por lo existente en acto. Lo meramente posible no es sujeto de atribución del genuino *esse*, porque no es, propia y estrictamente hablando, esencia alguna, y no la es porque sin el *actus essendi* la quiddidad es nada ontológicamente hablando, aunque lógicamente esté presente como objeto manifiesto a la conciencia.

Frente al *actus essendi*, la esencia es *potentia essendi*, mas no una potencia aislada o separada, sino, por el contrario, entitativamente articulada con el acto de ser, y, aunque este acto no se limite o reduzca al efectivo existir, su articulación con la potencia (pasiva)

de ser se cumple solo en lo que está existiendo, en lo que posee la actualidad, y no la mera potencialidad, de la existencia. Como potencia (receptiva, pasiva) de ser, la esencia es potencia *real* —no pura y simple *potentia objectiva*: mera posibilidad lógica— y únicamente así, como potencia real, es un componente real, en unidad con el *actus essendi*, de la entidad finita. Lo que es real en tanto que co-principio entitativo potencial de la entidad finita es irreal sin el correspondiente co-principio entitativo actualizante de esa misma entidad: no menos irreal que el propio *actus essendi* de la entidad finita si se le separa (solo mentalmente, claro es) de la *potentia essendi* respectiva. En suma: las quiddidades que no existen pueden, no obstante su inexistencia, ser objetos —objetos puros, objetos inexistentes—, pero no esencias rebajadas o remitidas —algo así como unas *essentiae diminutae*—, de nivel inferior al de las quiddidades existentes, porque no son, en modo alguno, esencias. El denominarlas cuasi esencias no puede significar que les falte algo, tal vez poco, para ser esencias verdaderas, sino que, a pesar de faltarles todo lo necesario para merecer ese título, son, sin embargo, asumidas, en y por la conciencia, «como si» nada les faltase para ello.

El realismo en el que la teoría del objeto puro se basa, y a cuyo servicio se ordena, exige el mantenimiento simultáneo —mutuamente complementario— de la perspectiva ontológica y la perspectiva lógica. No sería un realismo verdadero si no prestase una rigurosa atención al ser mismo de la conciencia, una de cuyas funciones consiste en «hacer presente lo irreal». El realismo en la consideración de la peculiar realidad de la conciencia tiene, así, una doble exigencia: *a)* la negación (ontológica) de que los objetos inexistentes sean de algún modo reales o tengan alguna esencia verdadera; *b)* la afirmación (lógica) de que esos mismos objetos son, sin embargo, *algo* en la conciencia y para ella y por ella. Así pues, la definición de lo irreal o del objeto puro con la fórmula «objeto inexistente» suministra una idea simultáneamente lógica y ontológica, a la que en justicia no se puede tachar de contradictoria, porque es copulativa o vinculante de dos pespectivas irreductiblemente distintas, pero no incompatibles entre sí: la conciencia es precisamente el lugar de su síntesis.

Sería necesaria la negación de la conciencia (una negación no menos absurda en el realismo que en el idealismo) para mantener la consideración ontológica sin nexo alguno con la perspectiva lógica. De ahí la necesidad de sostener a la vez que lo irreal es ontológicamente nada y, sin embargo, lógicamente algo. Si no se comprende esto, tampoco se comprende la conciencia, como es el caso si, con el fin de entrelazar mejor las perspectivas, se relajan sus exigencias. Pues no se entiende mejor, sino peor, lo que es la realidad de la conciencia si la ontológica nada de los objetos puros se traduce en un enigmático *esse debilissimum* (al propio Santo Tomas habría que reprocharle el uso de esta expresión, *In Met.*, Lib. VII, lect. 1, n. 540, si hubierse en verdad motivo, que ciertamente no existe, para verlo como algo más que como el empleo de una metáfora), que se aproxima al «algo» de la perspectiva lógica; y también la realidad de la conciencia se comprende peor, y no mejor, si ese lógico «algo» de lo irreal es negado (como ya vimos que hacen quienes rechazan los objetos inexistentes), o bien si es interpretado como una especie de noción umbrátil, poco más que una nada de concepto, cuando, por

el contrario, el concepto mismo de la nada es una idea cabal: no la casi absoluta falta de una idea, sino la idea, bien perfilada y clara, de una falta absoluta.

La fórmula «objeto inexistente», aquí propuesta como definición cuasi real de lo irreal, sería completamente inadmisible si la inexistencia impidiese la objetualidad, o si la objetualidad llevase consigo necesariamente la existencia. Pero tanto lo uno como lo otro sería confusión, no síntesis, de la perspectiva ontológica y la perspectiva lógica: una confusión, por cierto, en la que incurren no solamente quienes niegan la objetualidad de lo irreal, sino también quienes, al mantenerlo, atribuyen a lo irreal un verdadero ser (tan irreal como auténtico). Varios casos, los más ejemplares o arquetípicos, de lo uno y lo otro fueron examinados en el estudio de la *quaestio an sit*. Consideremos todavía otro caso, que igualmente pudiera servir de modelo: «Decir que un centauro no es real —escribe G. E. Moore— parece equivalente a decir que no hay una cosa tal como un centauro […]. Pero hay otro hecho que, a primera vista, parece igualmente claro. Yo puedo, ciertamente, imaginar un centauro; todos lo podemos imaginar. Y, sin duda, imaginar un centauro no es lo mismo que no imaginar *nada*, sino muy al contrario, ya que imaginar un centauro no es lo mismo que imaginar un grifo [animal semileón y semiáguila] […]. Por tanto, un centauro no es una nada; es alguna cosa que yo imagino. […] y parece que lo que es "alguna cosa" debe "ser" […]. ¿Cómo podemos mantener entonces nuestra primera proposición, que parece cierta, a saber, que no hay una cosa tal como un centauro?» (*Some Main Problems of Philosophy* —1953— pp. 212-213).

El problema aquí planteado por Moore es, en resolución, el de cómo cabe negar que *haya* alguna cosa tal como un centauro si imaginar-un-centauro no es imaginar-una-nada, sino representarse alguna cosa: algo poseedor de un cierto ser, merced al cual se distingue, *v. gr.*, de un animal medio águila y medio león. Aunque hay en este planteamiento un cierto punto de verdad, sobre el cual en seguida volveremos, el problema resulta en cuanto tal suscitado por la fusión (con-fusión) del inauténtico ser de la objetualidad con el genuino ser de la existencia efectiva, sobre la base —tal es el innegable punto de verdad— de que ambos coinciden en tener un sujeto de atribución, que es siempre una quiddidad. Ahora bien, si frente a Moore dijesemos que en su ejemplo la quiddidad a la cual la objetualidad se atribuye es precisamente el ser-centauro, mientras que la quiddidad a la que se atribuye el efectivo existir es la del acto de imaginar ese ser, se nos podría responder que ello pone de manifiesto que el centauro está provisto de un ser no solo diferente del de un animal semiáguila-semileón, sino también del ser propio del acto de imaginar un centauro. Ello es bien cierto, mas lo que aquí se comprueba son dos cosas: *a)* que toda objetualidad supone una quiddidad; *b)* que no toda objetualidad supone una quiddidad real. El centauro, el grifo, el acto de imaginar un centauro y el acto de imaginar un grifo tienen sus respectivas quiddidades, de las cuales son reales solamente las de ambos actos de imaginación. La quiddidad del centauro y la del grifo, aunque distinguidas entre sí, coinciden tanto en algo negativo, el carecer de la efectiva existencia, cuanto en algo positivo, el tener la objetualidad (cuando de hecho son imaginados).

Tan necesaria es la negación del efectivo existir de ambas quiddidades, como la

afirmación de la objetualidad respectiva. Más aún: sin la afirmación de esta objetualidad no es posible afirmar la realidad —el efectivo existir— de los correspondientes actos imaginativos. La dimensión lógica se muestra, por tanto, enteramente distinta de la dimensión ontológica, a la vez que indisolublemente solidaria de ella, en la realidad de la conciencia que imagina, como en la de toda conciencia ante la cual se exhibe algo irreal. De esta suerte, la positividad de la dimensión lógica de lo irreal es no solamente compatible con la negatividad de la respectiva dimensión ontológica, sino también complementaria de ella. Y la «inexistencia» de lo representado es, incluso en el caso del concepto de la nada absoluta o pura, inexistencia de algo concebido como (si fuese) una positiva quiddidad. Por ello se hace posible que en la taxonomía de lo irreal lo negativo aparezca con el mismo derecho «lógico» que las quiddidades positivas. (No solamente un centauro es distinto de un grifo, o de un cíclope, o de un tritón, etcétera; también la absoluta nada es diferente de cada una de las múltiples formas del relativo no-ser, y la «posesión» de la ceguera es un tener distinto de la posesión de la sordera o de la ignorancia, etc.).

* * *

Otra aporía a la definición cuasi real del objeto puro como objeto inexistente sería la que mantuviese que esta fórmula no determina nada fijo o estable, porque lo inexistente en un momento es, en cambio, existente en otro, de tal modo, por tanto, que uno y el mismo objeto puede ser en una ocasión objeto puro y no serlo en otra ocasión. Frente a este reparo no puede ser una buena respuesta el alegar que hay al menos ciertos objetos, a saber, todos los *entia rationis* que por virtud de su misma imposibilidad intrínseca son objetos inexistentes: fijos objetos puros. Ello no sería una buena respuesta porque, además de que dejaría «indefensos» a todos los objetos puros que no son meros entes de razón, más bien justificaría que solamente se considerasen irreales los objetos intrínsecamente imposibles.

Cabría, en efecto, decir: precisamente el fundamento de la conveniencia de tomar lo real en el sentido más amplio (a saber, lo posible, incluso en el caso de que no tenga existencia) y, por lo mismo, lo que debe llevarnos a tomar lo irreal en el más estricto sentido (lo intrínsecamente imposible y solo ello) es que de esta manera las denominaciones de «real» e «irreal» son estables o fijas, y no ocasionales o coyunturales. Lo que algo es por su esencia, o bien por su cuasi esencia, lo es en todo momento y no solo en determinadas situaciones. Lo posible es posible siempre; puede dejar de ser meramente posible, pasando a ser actual, pero es la mera posibilidad, y no la posibilidad *ut sic*, aquello a lo que la actualidad del ser se opone. Y lo intrínsecamente imposible es imposible siempre, en virtud de su cuasi esencia, porque no cabe que su quiddidad sea verdadera unidad, aunque así podamos fingirla (concebirla en simulación de una unidad verdadera).

La objeción resultaría irrebatible si la fórmula «objeto inexistente» estuviera propuesta —en su calidad de definición cuasi real del objeto puro— como designativa de una

propiedad esencial, o cuasi esencial, de ciertos seres. Para ver con entera claridad que de ningún modo es ese el caso, basta tener en cuenta el primer término de la fórmula —el vocablo «objeto»— como condistinto del verbo «ser». La objetualidad, en efecto, no es nada esencial, ni cuasi esencial, en los seres en cuanto seres. Solo es algo entitativamente cuasi constitutivo en los seres que no son propiamente seres, sino tan solo objetos, ya por ser imposibles, ya por ser solo posibles, vale decir, no provistos de un efectivo ser. E incluso en esos objetos que por una u otra razón no son genuinos seres, la objetualidad no se comporta como un auténtico rasgo quidditativo de aquello a lo cual afecta, *i. e.*, del correspondiente sujeto de atribución materialmente tomado.

Tampoco puede, por tanto, la pura objetualidad ser un rasgo auténticamente eidético o quidditativo que como tal afecte a la materia de lo que es en cada caso objeto puro. Pero, en cambio, la pura objetualidad equivale a una nota eidética, o rasgo quidditativo, en la definición *cuasi* real del objeto puro. La noción de lo inexistente, añadida al concepto de objeto, determina una cierta clase dentro del conjunto de los términos intencionales de la conciencia: la clase de los objetos cuya única dimensión extra-quidditativa es justamente la objetualidad. Y la diferencia entre esta clase y la clase de los objetos dotados de valor transobjetual no es fluctuante y ambigua, sino bien nítida y firme. «Ser objeto irreal o inexistente» no es, en ninguna ocasión, «ser un objeto transobjetual». Lo fluctuante y ambiguo puede serlo tan solo el sujeto de atribución de la objetualidad (y en el supuesto de que este sea contingente).

Por tanto, ante la dificultad de que se trata debe admitirse, sin ninguna clase de reservas, que la distinción entre el objeto existente y el inexistente es extra-eidética o extra-quidditativa en la materia misma del sujeto de atribución de la objetualidad; pero esto ya ha sido aquí reconocido inequívocamente al discutir la cuestión de si la idea de «lo que no existe» añade, o no añade, algo al concepto de objeto. La existencia y la inexistencia son, sin duda, valores enteramente extraquidditativos. Ahora bien, no son los únicos valores de este «género» —permítase hablar así, concibiendo (no juzgando) al modo de lo eidético lo que en verdad no lo es—, ya que asimismo la objetualidad tiene una significación extra-quidditativa.

En consecuencia, la clasificación de los objetos en objetos existentes o reales y objetos inexistentes o irreales es, en principio, lícita por mantenerlos dentro de un plano homogéneo, donde los primeros son aquellos que tienen el doble valor extra-quidditativo de la objetualidad y la existencia, mientras que los segundos son aquellos cuyo solo valor extra-quidditativo es la mera objetualidad. Y si puede decirse, con innegable razón, que esta distinción es irrelevante para los seres en general y en cuanto seres, no cabe, en cambio, sostener lo mismo para el específico ser de la conciencia, ante la cual los objetos quedan constituidos como objetos. Para el ser de la conciencia es decisivo que en su horizonte objetual no entre tan solo lo real o existente. Ni aun en el caso de la Conciencia Absoluta es su Absoluta Realidad su único objeto, pues no solo no cabe que alguna otra realidad le fuese desconocida, sino que tampoco es compatible con su propio carácter absoluto la ignorancia de algo irreal. Y, a su vez, la capacidad de recordar, imaginar y proyectar, por un lado, y, por otro, la de concebir entes de razón a la manera de

entidades posibles y hasta efectivas, son indisociables de la realidad de la conciencia en la subjetividad específicamente humana. Sin ellas no sería esta lo que realmente es.

IX. Acerca de la existencia

§ 1. La existencia como transobjetualidad («sistere extra cogitationem»)

En el examen de las aporías y las implicaciones de la definición cuasi real del objeto puro hemos hecho un constante uso de la noción de «existencia» en función del sentido más estricto y propio de esta voz. Si por «existir» hubiesemos entendido algo tan laxo y amplio que no dejara de incluir el darse propio del término intencional de la conciencia, la expresión «objeto inexistente» habría sido la fórmula de un puro contrasentido. Debe reconocerse, sin embargo, que ese amplio sentido del vocablo «existencia» tiene una cierta explicación. Hay una particular analogía entre la presencia intencional del objeto en tanto que objeto y la existencia en su más estricta y rigurosa acepción. En ambos casos se trata de un valor no auténticamente quidditativo. Lo que pretendemos expresar cuando hablamos de un existir tan solo en el entendimiento —o en el alma, en la conciencia, en la mente, etc.— es algo que tiene en común con la efectiva existencia el carácter de un cierto «darse». Todo término intencional de una actividad consciente es, en efecto, algo «dado» ante la conciencia, y este darse o estar-presente puede ser concebido al modo de un existir por coincidir con él en virtud de su índole extraquidditativa. Lo quidditativo es, en cada caso, lo dado, no formalmente el darse (ni el estricta o propiamente existencial, ni el que en exclusiva pertenece al objeto en tanto que objeto).

Pero el reconcimiento de la índole extraquidditativa del darse puramente objetual no obliga, en manera alguna, ni siquiera autoriza, a desatender o a menospreciar la diferencia entre ese modo de darse y el que es propia y rigurosamente un existir. El segundo no es solamente extraquidditativo, sino también extraobjetual o —según la terminología ya aquí empleada— transobjetual. Y en él consiste lo que a un objeto le falta si es un objeto puro o, equivalentemente, algo irreal. Por tanto, lo que en la teoría del objeto puro se entiende por existencia —como algo que falta en lo que solo es objeto— está bien claro, a pesar de la imposibilidad de «definirlo». Sin pretender otra cosa que manifestarlo con ejemplos, lo que esa existencia es se hace patente cuando atendemos a aquello que lo pasado, justo en cuanto pasado, ya no tiene y que asimismo estriba en el valor que lo futuro, precisamente en calidad de futuro, todavía no posee. Y también —otro ejemplo,

no otra definición— es el mismo valor que necesariamente ha de faltarle siempre a lo imposible, por más que a este lo concibamos provisto de una (paradójica) estructura quidditativa objetualmente dada.

Para la cabal intelección de la idea del objeto puro o lo irreal no es necesaria una auténtica definición —por lo demás, imposible— de la existencia en el sentido propio y riguroso que se hace patente en cada uno de los ejemplos aducidos y en el conjunto de ellos. Sin embargo, la reflexión sobre la índole y el valor de esa misma existencia *sensu stricto* —en adelante la llamaremos solo la existencia, salvo en escasos y muy bien justificados contextos— es conveniente para el desarrollo de la teoría del objeto puro, por dos razones: porque nos depara las oportunas cautelas para eludir tergiversaciones y equívocos no solo posibles, sino efectivamente dados, pero, sobre todo porque nos presta el servicio de destacar, por contraste, el valor de la pura objetualidad. Bien es verdad que este mutuo esclarecimiento de la pura objetualidad y la existencia puede dar la impresión de un vicioso *circulus in definiendo*. La existencia quedaría así definida por su contraposición a la pura objetualidad, y a la inversa.

Frente a ello debe advertirse: 1.º que, como ya se ha explicado, aquí no se trata de la definición, tan imposible como innecesaria, del carácter de la existencia; 2.º que el mutuo esclarecimiento de la existencia y la pura objetualidad es solo uno de los casos de la dialéctica conceptual de los opuestos. Cada opuesto destaca y ratifica su propio perfil inteligible en el contraste con el opuesto respectivo. (En el capítulo dedicado al análisis fenomenológico y ontológico del objeto en tanto que objeto se examinó ya esta conexión, la cual, como unidad conceptual de los opuestos, es una cierta dialéctica, advertida, tal como entonces vimos, por Aristóteles y por santo Tomás. Esta dialéctica se mantiene en la línea de la objetualidad, vale decir, en la del «ser-conocido», sin que en modo alguno afecte al «ser»). En el caso de la existencia y la pura objetualidad, el plano común donde el contraste se efectúa viene proporcionado por el carácter extraquidditativo de la una y la otra.

Así pues, la contraposición de que se trata, si bien es cierto que implica la distinción de lo quidditativo y lo extraquidditativo, no es el contraste de la *essentia* con la *exsistentia,* según ha venido haciéndose en un amplio sector de la tradicional ontología de la Escuela y que también Kant hace a su modo por virtud de la negación de que el ser en cuanto existencia sea un predicado real (como determinación del contenido, o manera de ser, de alguna cosa). En vez de esa contraposición «habitual», el contraste que aquí va a llevarse a cabo es el del *ser-conocido*, en el que estriba la objetualidad, con la existencia como efecto formal del *ser*. De este modo prolongaremos la fecunda tensión de la perspectiva lógica y la perspectiva ontológica, hasta aquí continuamente mantenida a lo largo del curso de la presente investigación y que es radicalmente decisiva para la función de la teoría del objeto puro dentro del realismo metafísico.

En conexión más o menos directa con su significado etimológico, la existencia es descriptivamente caracterizada como un ser (o estar) fuera de la nada y de las causas (a veces se añade: y fuera de los posibles): *sistere extra nihilum et extra causas* (*et extra possibilia*). Evidentemente, el *sistere extra causas* no puede, como situación

sobrevenida, convenir a Dios, que es el Ser Incausado. Ni tampoco puede atribuirse a Dios el *sistere extra nihilum* (ni el *sistere extra possibilia*) si este *sistere* resulta concebido como un estado o situación subsiguiente, valga la expresión, a un no-haber-sido o a un puro haber-sido-solo-posible. Pero no menos evidentemente se comprende también que no hay ninguna razón por virtud de la cual sea necesario el tomarlo de esta manera. El ser-fuera-de-la-nada, o el ser-fuera-de-los-posibles, no contienen ninguna obligada referencia a un anterior *status.* La exterioridad no implica necesariamente una *previa* interioridad. Para ser (o estar) fuera de algo no es necesario haber sido (o estado) en ese algo anteriormente.

La interpretación de la *ex-sistentia* como posterior, digámoslo así, a una originaria *intra-sistentia* podría tal vez buscar un cierto apoyo en la más usual significación del verbo *ex-sistere* dentro del latín clásico, donde vale para expresar el emerger y el surgir, o el aparecer, el nacer y el resultar, todos los cuales son acontecimientos que constitutivamente presuponen una anterior situación y también el haberla abandonado. Pero este dato lingüístico no equivale a un razonamiento y, sobre todo, se explica perfectamente por el hecho de que las realidades a las que de un modo inicial se halla orientada nuestra facultad intelectiva están sujetas a la generación (y a la corrupción). Son realidades cuyo existir implica un llegar-a-ser y, por ende, el relativo y previo *no-ser* en el que estriba el mero ser-en-potencia. Para que todo existir estuviese ligado implicativamente a ese no-ser, sería preciso que no pudiera haber más realidades que las de índole generable y corruptible, o bien que el uso de la palabra «existencia» hubiera de reservarse para el caso de los seres contingentes, cosa que no está justificada por la noción del *sistere extra nihilum* ni por la del *sistere extra possibilia,* ya que, como hemos dicho, no todo encontrarse-fuera implica un previo estar-dentro.

Tanto la nada, cuanto la mera posibilidad, en relación a los cuales el existir puede describirse como un cierto ser-fuera, se comportan únicamente como factores lógicos de contraste cuando el existir se atribuye al Ser absolutamente necesario. (Concebir a Dios como siendo fuera de la nada y de los posibles no es pensarlo como habiendo salido de la nada y de los posibles, sino como no habiendo estado —ni habiendo podido nunca estar — en ellos. Por lo demás, también la noción del ser es un concepto que inicialmente aplicamos a seres con implicaciones negativas —los seres que nos son más inmediatos o accesibles, todos ellos finitos y no solo en la duración—, a pesar de lo cual no pensamos que todo *ser* haya de estar afectado por esas implicaciones).

Pero además de las que hasta aquí hemos registrado, hay otra inflexión del existir o ser-fuera, que para la teoría del objeto puro es cabalmente la más significativa: el ser-fuera-de-la-conciencia *(sistere extra cogitationem*). Esta idea no aparece en las habituales descripciones del existir, ni en los más usuales análisis de los aspectos o dimensiones del ser. Ello pudiera movernos a creer que la noción del «ser-fuera-de-la-conciencia» implica, históricamente hablando, la conexión cartesiana del *cogito-sum* y, a continuación, la moderna experiencia del idealismo, frente al cual se constituye expresamente, como réplica doctrinal, la teoría del realismo metafísico. Hay algo cierto en esta conjetura. La noción de un ser-fuera-de-la-conciencia es, evidentemente,

imprescindible para la constitución de la teoría en la que el realismo teórico consiste, dado que este realismo es fundamentalmente la doctrina según la cual, aunque la conciencia es ser —y en el más eminente de los grados—, no todo ser es conciencia, ni mero objeto de su actividad, y ello, por cierto, hasta el punto de que la conciencia misma es ser no en razón de su sola índole, sino por no-ser-mero-objeto-de-conciencia, o, lo que es igual, por su peculiar *sistere extra cogitationem* (su propio no agotarse en ser-pensada). Mas como ya en la Introducción se hizo constar (vid. el capítulo «Sentido y alcance de la teoría del objeto puro»), el moderno idealismo es solo una de las expresiones y modalidades del inmanentismo al que la metafísica realista se opone explícitamente. De ahí que en el pensamiento medieval, e incluso antes, ya en la filosofía griega antigua, se encuentra claramente formulado el concepto de un ser *extra cogitationem* en la rigurosa acepción de lo que propiamente tiene ser y no en la de aquello que solamente lo tiene de una manera impropia y metafórica. Veamos varios ejemplos.

En *Met.* XI, 8, 1065 a 22-24, sostiene Aristóteles que el ente en el sentido de lo verdadero (ὡς ἀληθές ὂν) estriba en una complexión hecha por la mente y es propiedad de ella (ἐστιν ἐν συμπλοκῇ διανοίας καὶ πάθος ἐν ταύτῃ) por lo cual no se buscan los principios de este ente (διὸ περὶ μὲν τὸ οὕτως ὂν οὐ ζητοῦνται αἱ ἀρχαι), sino los del ente exterior y separado (περὶ δὲ τὸ ἔξω ὂν καὶ χωριστόν). Aquello respecto de lo cual el aristotélico *ente exterior* se comporta así como exterior, lo es, sin duda, la mente (διάνοια), justo por ser en ella, no en ninguna otra cosa, donde se da esa complexión en la que estriba lo que es para Aristóteles el ente en el sentido de lo verdadero. El mero «ser-verdad-que» no es el ser que conviene al verdadero ente, y por eso no han de buscarse sus principios, antes por el contrario, los principios que han de indagarse son los del ente que propiamente tiene ser, es decir, los del ἔξω ὂν.

Por tanto, para Aristóteles el auténtico ente lo es solo lo extramental, entendiendo por ello lo que no es únicamente en la mente y en cuanto objeto o término intencional suyo. Interpretar de otro modo el ἔξω ὂν sería tanto como atribuirle a Aristóteles la aberrante opinión de que la mente misma y sus determinaciones no son entes auténticos, por no ser ontológicamente extramentales. En el aristotélico ἔξω ὂν, el ser-fuera-de-la-mente es lo contrapuesto a lo significado por la expresión «ser-*en*-la-mente», si este *en* es tomado de la misma manera en que funciona cuando decimos, *v. gr.*, que algo es tan solo *en* la imaginación, o *en* el deseo, etc. En tales casos la interioridad a la mente es lógica y no ontológica; de lo contrario, lo que se estaría significando es algo que no se comporta como objeto de imaginación, o de deseo, etc., sino como una cierta determinación de la mente misma, no menos real —existente— que ella.

Por modo de ratificación complementaria de que el ser-en-la-mente tiene para Aristóteles en este contexto un significado lógico y no ontológico, pueden servir otras afirmaciones del propio Aristóteles, las cuales también se refieren al carácter intramental de lo verdadero (y de lo falso) en las estructuras judicativas que la mente elabora: «No están lo falso y lo verdadero en las cosas […], sino en la mente […]. La complexión y la separación se dan en el pensamiento, pero no en las cosas» (οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ

ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν [...], ἀλλ᾽ ἐν διανοίᾳ [...], ἡ συμπλοκή ἐστιν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι, *Met*. VI, 4, 1027 b 25-31). La complexión (συμπλοκή) y la separación (διαίρεσις) son las construcciones mentales correspondientes respectivamente a los juicios afirmativos y a los negativos. Estos juicios, como actividades u operaciones mentales que son, se dan en la mente, o son en ella, de una manera ontológica, como efectivas determinaciones suyas, pero las construcciones mentales en las que consisten la συμπλοκή y la διαίρεσις no determinan a la mente misma de una manera real y, por tanto, su ser-en-ella no es ontológico, sino tan solo lógico: exclusivamente objetual.

San Anselmo nos ofrece otro ejemplo del concepto del existir (en su acepción fuerte o estricta) como un ser extracogitativo o ser-fuera-del-pensar. El argumento calificado de ontológico tiene la pretensión de hacer ostensible que Dios es no solamente *in intellectu*, sino también *in re*, entendiendo por Dios aquello superior a lo cual no puede pensarse nada. La conclusión de la prueba dice literalmente: *exsistit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re* (*Proslogion*, cap. II: *Quod vere sit Deus*). Como ya se indicó al rechazar las descaminadas objeciones de Husserl al concepto anselmiano del ser-en-el-entendimiento (vid. el capítulo III de la Introducción), el propio san Anselmo distingue con todo rigor, y ciertamente de una manera indudable, entre el *esse in intellectu* y el puro y simple *esse*, de tal forma que únicamente el segundo es un verdadero ser, llevando, por ello mismo, consigo un verdadero existir.

Sin embargo, tal como la establece san Anselmo, la distinción queda directamente formulada como una contraposición del «ser la cosa en el entendimiento» y el «entender que la cosa es»: *aliud enim est rem esse in intellectu, alius intelligere rem esse*. Muy literalmente traducida, esta afirmación dice que difieren entre sí el «ser la cosa en el entendimiento» y el «entender que la cosa es», y entonces los polos de la distinción son, en apariencia al menos, un cierto ser y un cierto entender. Pero el primer polo no es un verdadero ser, como quiera que el *esse in intellectu* (en acepción lógica, no ontológica) es tan solo un ser-entendido (en el lenguaje de la teoría del objeto puro, una mera objetualidad intelectual), mientras que el otro polo, el *intelligere rem esse*, es un verdadero entender, pero cuyo objeto consiste en un ser genuino (extramental, transobjetual, propiamente existente).

La comparación con lo que sucede en el caso del pintor resulta enteramente diáfana: «Pues cuando el pintor anticipa en el pensamiento lo que va a hacer, lo tiene ciertamente en el entendimiento, pero todavía no piensa que está siendo lo que aún no hizo» (*Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit*). «Pero cuando ya pintó, no solo tiene en el entendimiento lo que ya hizo, sino que piensa que ello está siendo» (*Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit*). Acaso llame la atención el hecho de que también en este símil lo contrapuesto por san Anselmo al «ser-pensado» no lo sea simplemente el «ser», sino el «pensar-que-es» (o el «pensar-que-existe»). La explicación no tiene nada que ver con ningún género de inmanentismo, ni tan siquiera de índole simplemente metódica, pues lo que pretende san Anselmo, y lo que considera demostrado con su argumentación, es que, sin duda alguna (*procul dubio*), Dios existe *et*

in intellectu et in re. El énfasis puesto en el «pensar» se debe a que el objetivo más inmediato de la prueba es hacer patente el carácter contradictorio del pensar negativo de la existencia de Dios (o, como suena el título del capítulo III del *Proslogion*, *quod non possit cogitari non esse*).

El existir *et in re*, tal como aparece en la conclusión del razonamiento anselmiano, es, en suma, el ser-fuera-del-entendimiento. Esta afirmación no está basada en ninguna consideración etimológica, sino en un texto inequívoco. Indudablemente, el existir *et in re* puede sustituirse por un ser *et in re*, pero, a lo que se ve, no tuvo inconveniente alguno san Anselmo en atribuirle a Dios el existir en la acepción del ser transobjetual y sin incluir el haber salido de la nada, de las causas y de los posibles. Y así se confirma en el capítulo V del *Proslogion*, donde se aplica a Dios la fórmula *solum existens per seipsum*, añadiendo inmediatamente la tesis que le atribuye la índole de universal Creador: *omnia alia fecit de nihilo*. En esta ocasión el existir aparece sin el complemento del *in re*, a pesar de lo cual significa indudablemente algo dotado del ser transobjetual, no algo tan solo pensado, pues no cabe que tenga alguna virtualidad operativa lo que únicamente es *in intellectu*; y, desde luego, el haber salido de la nada, de las causas y de los posibles no es compatible con el existir del *solum existens per seipsum*, al que también atribuye san Anselmo, de una manera expresa, el ser de la eternidad (*Proslogion*, cap. XIII).

Para los intereses del realismo metafísico —y, dentro de él, para las especiales exigencias de la teoría del objeto puro—, lo que importa no es la palabra «existencia», ni el vocablo «existir», sino la noción del ser-fuera-de-la-conciencia, el concepto mismo de la transobjetualidad. Si aquí nos estamos refiriendo al existir y a la existencia es porque con ellos se significa esa transmentalidad de que carecen los objetos puros o irreales: la que, en cambio, conviene al ἔξω ὂν de Aristóteles y la que san Anselmo trata de demostrar para el máximo objeto del pensamiento. En san Anselmo, probar *quia Deus vere sit* quiere decir: hacer patente que en verdad no lo pensamos si creemos pensarlo como algo solo pensado.

De ahí la radical continuidad —no suficientemente destacada, y tal vez ni siquiera advertida, por los expositores de la doctrina anselmiana— entre la noción de Dios utilizada en el llamado argumento ontológico y la fórmula con que san Anselmo complementa y perfecciona esa noción en el capítulo XV del *Proslogion*, donde afirma que Dios supera o trasciende cuanto cabe pensar: *non solum es quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit*. En este caso el argumento empleado por san Anselmo consiste en que, como la existencia de algo que supera todo lo pensable es pensable, si Dios no fuese ese ser podría pensarse algo que lo excediera, lo cual es imposible: *quoniam namque valet cogitari esse aliquid hujusmodi, si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid majus te; quod fieri nequit*. Sea cualquiera la opinión que nos hagamos de este razonamiento, no se puede negar que se da en él una máxima y deliberada tensión entre el ser y el pensar, y que el ser queda así pensado en su más alto nivel —pero no solo en su aspecto quidditativo— como absolutamente trascendente a su propia objetualidad.

En santo Tomás la tensión entre el ser-pensado y el ser se pone de manifiesto en

innumerables ocasiones, dentro de contextos muy varios y bajo la forma de distinciones y contraposiciones tales como la del ser *in anima* (*in mente*) y *extra animam* (*in rebus ipsis*), o la del ser *in ratione* (*in intellectu*) y el ser *in rerum natura*. Limitémonos a uno de los pasajes más significativos. A propósito de la cuesión de si la voluntad actúa sobre el entendimiento y sobre las demás potencias anímicas (*utrum voluntas moveat intellectum et ceteras animae vires*), afirma santo Tomás: «El actuar […] y el modificarse conviene a las cosas según el ser propio por el que subsisten en sí mismas, y no según su ser en el alma intencionalmente; pues no calienta el calor que es en el alma, sino el que es en el fuego» (*Agere* […] *et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in seipsis subsistunt, et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit, sed in igne*, en *De Veritate,* q. 22, a. 12). Es bien claro que aquí el ser-en-el-alma tiene un significado objetual, no ontológico, y que, en cambio, el ser propio, por el que las cosas subsisten en sí mismas, es el ser en el que se implica el efectivo existir.

La razón de que el calor meramente pensado no caliente no estriba en su ser-pensado; si este fuera lo que le impide calentar, todo fuego se apagaría en el mismo instante en que alguien pensara en él (y, en definitiva, ningún fuego ardería, pues no hay nada que no sea objeto del pensamiento divino). Mas así como no se apaga por pensarlo, tampoco el fuego se enciende por el «hecho» de ser-pensado. ¿Habrá de decirse entonces que la explicación de que el calor meramente pensado no caliente estriba en que ese calor no es un calor verdadero? Lo que induce a esta explicación es que no cabe un calor que no caliente, pero lo que obliga a desecharla es que tampoco cabe que el pensar el calor sea un pensar algo en lo que el calor no consiste. El principio de contradicción no se aplica únicamente a lo pensado, sino que vale también para el pensar. Así pues, la razón por la que el calor meramente pensado no calienta no estriba en que no-es-calor, sino sencillamente en que no-es. Lo que le falta no lo puede ser el ser-pensado, ni tampoco lo puede ser el ser-calor: solo queda, por consiguiente, que sea simplemente el *ser.* Y este *ser,* aunque en el calor transobjetual no se reduzca o limite al existir, es, sin embargo, el ser en que el existir está incluido.

§ 2. Existencia y «acto de ser»

El ser que el calor posee cuando no se limita a ser-solo-calor-pensado no incluye el respectivo ser objetual, que no es propiamente ser, pero incluye, en cambio, el ser-calor. No es un mero existir, ni el existir de algo que no es calor todavía, sino el existir de algo que *está siendo* calor. Y, a la inversa, el estar-siendo-calor es imposible sin el existir (en la acepción del ser transobjetual), pues la única actualidad entitativa que a lo pensado en cuanto solo pensado corresponde es la del pensamiento que lo piensa (de lo contrario, no serían posibles, en calidad de objetos, los objetos exclusivamente objetuales, cuyo darse quedó probado en el examen de la *quaestio an sit).* Consideremos esta idea más detenidamente.

Hay, sin duda, una actualidad necesaria para los objetos meramente objetuales: la mera actualidad objetual. En el capítulo anterior la conciencia quedó descrita como la realidad que confiere la actualidad objetual a lo carente de la actualidad existencial. Mas la actualidad objetual, como es exclusivamente el hecho de ser-pensado, no exige que lo pensado sea actual en sí mismo (solo requiere que sea en sí mismo actual la actividad de pensarlo). Por el contrario, lo actual en sí mismo es lo que no se agota en ser-objeto: lo que posee esa actualidad del ser a la que llama santo Tomás *actus essendi,* no la actualidad del ser-pensado, que es una mera denominación extrínseca. Todo lo cual confirma, en definitiva, que el ser transobjetual —el existir, en la significación que aquí le damos— está implícito en el ser propiamente dicho, no a la manera de una condición, sino según el modo de un efecto formal: como algo que el ser confiere en tanto que es poseído y solo en virtud de ello, sin que medie ninguna acción cuya causa eficiente fuera el ser y que tuviera por paciente o receptor a aquello que lo posee. Ciertamente, al afirmar que la implicación de la existencia en el ser *(actus essendi)* es una implicación según el modo de un efecto formal, el ser queda, a su vez, pensado a la manera de una causa formal, pero importa advertir que ello no entraña ninguna clase de reduccionismo: solo quiere decir que el ser no es la causa eficiente del existir de la quiddidad a la que afecta.

«Sea cualquiera la forma que se signifique [*i. e.* la forma en la que se piense], solo se la entiende como algo en acto —aclara santo Tomás— si se le atribuye el ser» (*Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur*, *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9). De este modo, el ser queda descrito como lo que confiere la actualidad a toda forma en acto, y ello precisamente en el sentido de aquello por lo que las formas en acto se distinguen de las meramente significadas o pensadas (como el calor transobjetual se diferencia del que es solo *—per modum intentionis—* en quien lo esté pensando). El razonamiento que seguidamente hace santo Tomás insiste, de un modo explícito, en la contraposición del acto de ser al mero ser en el entendimiento y no solo al ser-en-potencia o al ser de una manera virtual en la causa eficiente: «Pues la índole de hombre, o la de fuego, puede considerarse como existiendo en la potencia de la materia, o en la fuerza del agente, o también en el entendimiento, mas lo que tiene ser está hecho existente en acto» (*Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae, vel ut in virtute agentis, an etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens*).

Lo que aquí llama santo Tomás «existente en acto» —lo existente, en el sentido propio y riguroso— no es lo que tan solo es *in intellectu.* Además de no ser intra-sistente en la potencia de la materia o causa material, ni en la potencia activa del agente o causa eficiente, tampoco es solo como objetualmente interno a la conciencia intelectiva, sino que, por el contrario, le es transobjetual, ni más ni menos que como el aristotélico ἔξω ὄν o como el *existere et in re* de san Anselmo. Desde el punto de vista filológico ha de tenerse en cuenta el hecho de que en esta ocasión la voz *existens* no connota, si bien tampoco excluye, la exterioridad al entendimiento, mas no solo al entendimiento, sino asimismo a las causas (material y eficiente). Sus varias extra-sistencias las debe el

existente en acto a su actualidad y a ella tan solo. Pero el aspecto meramente filológico de la cuestión no es lo que aquí interesa. Lo decisivo para la elaboración de la teoría del objeto puro es que la actualidad del ser (la que confiere el ser-existente-en-acto) se contrapone a la actualidad objetual del mero ser-en-el-entendimiento (y, en general, a la del mero darse ante una conciencia activa).

De lo intra-sistente en el entendimiento, al igual que de lo que solo es en la potencia pasiva de la causa material, o en el poder activo de la causa eficiente, debe, por tanto, decirse que propiamente no es, porque carece de la actualidad del ser. Y de ello, a su vez, resulta que ni la existencia en cuanto dimensión entitativa que es efecto formal del *actus essendi,* ni el mismo ser como acto, son estados o situaciones de los entes. Para encontrarse en algún estado o situación es menester tener ser y tenerlo de tal manera que la pérdida de ese estado o situación no sea necesariamente la extinción del ser que ellos suponen. Antes de tener ser, lo intra-sistente en la conciencia en acto o en alguna potencia (ya pasiva, ya activa) no es, en verdad, un ente. Ni tan siquiera es, propiamente hablando, una *essentia,* si por serla se entiende algo que implique una actualidad entitativa, y de ahí que en el anterior capítulo se haya preferido hablar de *quiddidad,* en vez de esencia, para el caso de los objetos irreales. Todo lo pensado tiene un *qué,* tanto si propiamente existe como si solo es-pensado, pero ese *qué* no es esencia mientras no tenga el *esse.*

La cuestión de cómo un objeto meramente pensado se distingue de otro tan meramente pensado como él se resuelve sin necesidad ninguna de «esencializar» sus contenidos (basta apelar a las correspondientes quiddidades), y ello se echa de ver especialmente cuando se trata de privaciones o carencias, pues resulta a todas luces abusivo el dar un valor de esencias a esos puros huecos o vacíos de entidad en que las faltas estriban. La discusión de este asunto es mucho más que una simple disputa *de nominibus.* El fondo de la cuestión salta a la vista cuando advertimos que si las quiddidades meramente pensadas son ascendidas a esencias, el ser en tanto que acto queda *eo ipso* descendido al nivel de lo accidental —innecesario— para las esencias como tales. De este modo, el acto de ser se convierte en algo inesencial, no en el sentido de lo realmente diferente de la esencia, sino en la acepción de lo que para ella no es preciso, limitándose a comportarse como un complemento extrínseco de su entidad. Veamos las consecuencias de este ascenso de las quiddidades a costa del acto de ser.

Como hecho histórico, la elevación de las quiddidades inexistentes al nivel ontológico de las esencias —cumplida en el racionalismo e incluso en una Escolástica tomista desviada de santo Tomás en este punto— no afectó a las paradójicas estructuras quidditativas de los objetos absurdos, sino tan solo a las quiddidades posibles. Las quiddidades de los objetos imposibles resultaron consideradas «como si fuesen esencias», no como esencias auténticas, por cuanto los *entia rationis* son tomados «como si fueran entes», no como unos entes verdaderos. Esta cuasi-esencialización (meramente fingida y conceptual) de las quiddidades imposibles no dejaba de incluir a todo *quid negativum* en tanto que concebido como si consistiese en un *quid positivum.* Así tomadas, las carencias o faltas no quedaron equiparadas a auténticas entidades, ni

tampoco, por ende, a verdaderas esencias. Pero, en cambio, se consideró una esencia auténtica a cualquier quiddidad posible justamente en cuanto posible, es decir, únicamente por el «hecho» de su pura y simple posibilidad.

Comprobémoslo con unos textos de Wolff elegidos entre los que con toda oportunidad aduce Cornelio Fabro para hacer inequívocamente ostensible lo que él denomina «la flessione o riduzione dell'*ens* all'*essentia»* en el formalismo racionalista *(Partecipazione e causalità*, Intr. III): «La noción universal del ente no envuelve en modo alguno la existencia, sino la no-repugnancia para ser existente o, lo que es lo mismo, la posibilidad del existir» (*Notio entis in genere existentiam minime involvit, sed saltem non repugnantiam ad existendum, seu, quod perinde est, existendi possibilitatem, Philosophia Prima sive Ontologia*, § 134); «lo que es posible es ente» (*quod possibile est, ens est», op. cit.,* § 135); «lo que es imposible no puede ser ente» (*quod impossibile est, ens esse nequit, op. cit.,* § 136). Está fuera de duda que ese «lo que» —quiddidad— a que se atribuye, o se niega, la índole de ente —según se trate, respectivamente, de algo posible o de algo imposible— es lo denominado —en el primero de estos dos casos— *esencia* (en el segundo caso es, en cambio, la imposibilidad de una esencia). Por consiguiente, tiene Fabro plena razón al afirmar que es la posibilidad, o la imposibilidad, de la esencia, y no el *esse* como *actus essendi,* lo que entonces decide sobre el ser, sobre la realidad del *ens* («*allora quel che decide sull'esse, sul la realtà dell'ens, non è l'esse come actus essendi, ma la possibilità o l'impossibilità dell'essenza*», *Partecipazione e causalità,* p. 30).

Obsérvese, por cierto, que esa conclusión, a la que Fabro llega basándose en los citados textos de Wolff, presupone la concepción de la existencia como algo necesariamente conexo con el *actus essendi*. El propio Wolff no habla del acto de ser, sino de la existencia. Así pues, la existencia es leída por Fabro como algo indisolublemente vinculado al acto de ser, puesto que en la hipótesis contraria no podría reprochar a Wolff el haber reducido el *ens* a *essentia,* prescindiendo del *actus essendi*. Esta lectura de la existencia por Fabro, además de ser necesaria para la acusación de formalismo hecha por él a Wolff, también es la adecuada si por existencia se entiende, tal como arriba hemos hecho, el ser-fuera-de-la-conciencia, el no limitarse al seudo-ser de la intra-sistencia objetual (de la que es un caso, aunque no el único, el ser solo *ut in intellectu,* pues también caben los casos, por ejemplo, del ser únicamente en la memoria o en la imaginación). La única forma de que el existir no degenere en algo inesencial y extrínseco al ente en tanto que ente es incluirlo, tal como hace Fabro, en el acto de ser, sin reducir, a su vez, este acto a la existencia.

Ambas cosas, la inclusión de la existencia en el acto de ser y la no-reducción del acto de ser a la existencia, son mantenidas por Fabro, aunque no con el mismo énfasis ni con igual claridad. Es mayor, incomparablemente superior, la atención prestada por Fabro a la distinción entre la existencia y el acto de ser. Ello tiene una cierta explicación. En el propio seno de la tradición tomista se había llegado a reducir el *esse* a la existencia y precisamente a una existencia «inesencial» para el ente por entenderse este como esencia, en la acepción de quiddidad posible. En definitiva, el *esse* como *actus essendi,*

que es para santo Tomás lo primordial y más íntimo en todos los entes, quedaba reducido, en un importante y amplio sector de la tradición tomista, a algo accesorio y extrínseco. Frente a la interpretación reduccionista del *esse* como existencia (ya en la tesis misma de la distinción real de la *essentia* y el *esse)* se ha de dar la razón a Fabro, a la vista de la abrumadora prueba documental por él presentada con textos de santo Tomás mismo y no con meras lucubraciones más o menos conjeturales. Baste pensar en la imposibilidad de traducir *esse* por existencia cuando se trata de los grados del ser, sin que, por lo demás, pueda ser válido el recurso de tomar esos grados como grados de la esencia (pues lo participable *secundum magis et minus* no es la esencia, sino el ser).

Por lo que atañe a la inclusión del existir en el acto de ser, Fabro no solo la admite de una manera implícita en su reproche a Wolff, sino que también la reconoce expresamente, *v. gr.*, en este pasaje: «El ser, como acto de ser, no es solamente el hecho de existir o *id per quod aliquid constituitur extra suas causas:* eso es más bien el efecto externo del acto de ser, pero según santo Tomás el acto de ser es de naturaleza más profunda» *(L'esse, come atto di essere, non soltanto è il fatto di esistere o id per quod aliquid constituitur extra suas causas: ciò piuttosto è l'effetto esterno dell'atto di essere, ma secondo S. Tommaso l'atto di essere è di natura più profonda»,* en *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, P. II, sez. III, n. 1, c.: *l'esse come actus essendi*, p. 200). En estas afirmaciones, lo que ante todo queda claro es que en el acto de ser está integrado el «hecho» de existir, ya que ese acto no es solamente este hecho; si no lo es solamente, es que lo es, sin dejar de ser algo más. Pero inmediatamente emplea Fabro unos modos de hablar que tienen cuando menos la apariencia de una minusvaloración del existir.

Ya la expresión misma «il *fatto* di esistere» (donde el subrayado, que en el original se encuentra, es también sintomático) inicia de alguna forma esa minusvaloración o apariencia de ella, pues lo que no sobrepasa el nivel de lo fáctico no es verdaderamente nada nuclear o radical. La consideración del existir como *id per quod aliquid constituitur extra suas causas* —consideración que en el pasaje que nos ocupa aparece inmediatamente después de la fórmula «il fatto di esistere»— rebaja la existencia al nivel de una dimensión que compete únicamente a lo creado. Mas la existencia es exterioridad, o extra-sistencia, respecto de las causas solamente en el caso de lo causado: en Dios es extra-sistencia respecto de la nada y de la mera posibilidad, así como respecto del entendimiento, aunque ello no implique —como ya arriba se aclaró— ninguna previa situación de intra-sistencia. Pero incluso en el caso del existir de lo creado, ¿de qué modo se ha de entender que este existir es *l'effetto esterno dell'atto di essere*? Una causa activa (eficiente) puede determinar el surgimiento de un efecto en un paciente que no sea ella misma, de tal modo que entonces ese efecto es tan externo a ella como el paciente, pero el acto de ser no es una causa activa que determina por eficiencia la existencia. La existencia, según ya vimos, es efecto formal del acto de ser, lo cual, a su vez, quiere decir que el acto de ser se comporta según el modo de la causa formal por cuanto esta es intrínsecamente determinativa, y así el existir consiste, como también antes se explicó, en algo que el ser confiere en tanto que es poseído y solo en virtud de ello.

Con ningún texto de santo Tomás acredita Fabro la afirmación de que «secondo S. Tommasso l'atto di essere è di natura piu profonda» que «il *fatto* di esistere». Lo que inmediatamente después de hacer esa afirmación dice Fabro no demuestra esa mayor profundidad, pero es, en cambio, muy cierto: «[El acto de ser] es, ante todo, aquello por lo cual *(quo)* toda formalidad puede ser indicada como *real,* es decir, distinta no solo conceptualmente, de cualquier otra, sino separada *realmente* en la naturaleza; es el acto de la esencia» (*Esso è anzitutto ciò per cui (quo) ogni formalità può essere indicata come «reale», cioè distinta, non solo nozionalmente, da ogni altra, ma separata «realmente in natura», è l'atto dell'essenza*).

Según esto, el acto de ser es aquello sin lo cual ninguna formalidad es una esencia, o también aquello merced a lo cual las formalidades reales se distinguen de las meramente conceptuales o nocionales, de tal modo que aquellas no solo difieran unas de otras en la noción, sino también separadas en la naturaleza (aunque, por supuesto, esta separación no sea excluyente de todo género de vínculos o conexiones). Ahora bien, justamente la diferencia entre la formalidad solo conceptual o nocional y la real (esencia en acto por virtud del acto de ser) implica el existir como lo contrapuesto a la intra-sistencia objetual. Y no se ve que así entendido el existir sea algo externo, ni tampoco que sea superficial o periférico, aunque, en cambio, se ve que exterioriza (=separa) a una esencia de otras en la naturaleza (en vez de limitarse a distinguirlas *in intellectu* como conceptos o nociones diferentes). El texto de santo Tomás (en *Quaestiones de quolibet* IX, q. 2, a. 3), citado por Fabro, no solamente no dice que la naturaleza del acto de ser sea algo más profundo que el hecho de existir, sino que implica el existir como acto de ser-*in rerum natura* (no solo en el pensamiento): «Alio modo *esse* dicitur *actus entis* in quantum est ens, id est *quo* aliquid denominatur ens actu in rerum natura». El ser, que aquí aparece concebido como el acto del ente en cuanto ente, es aquello por lo que algo se denomina ente en acto en la naturaleza de las cosas (y en el lenguaje de santo Tomás el ser «*in rerum natura*» es lo contrapuesto al mero «ser intencional»).

En cada caso, la existencia está especificada por la esencia. *«Bajo este aspecto,* el *esse existentiae* es especulativamente *vacío,* porque no tiene un contenido formal propio, y [...] de la esencia del sujeto recibe la inteligibilidad» (*L'esse existentiae, sotto questo aspetto, è speculativamente «vuoto»* —afirma Fabro— *poichè non ha un contenuto formale proprio, e [...] dalla essenza del soggetto riceve l'intelligibilità).* Que la existencia no tenga lo que Fabro llama un contenido formal propio no puede significar otra cosa sino que la existencia no es la esencia, de tal manera que la vacuidad que Fabro le atribuye no es pura y simple negatividad y, por consiguiente, aunque en cada caso la existencia es la existencia *de* esta o aquella esencia determinada, tiene *in genere* una cierta inteligibilidad propia, sin la cual carecería de sentido el hablar de ella como de algo que no consiste en ninguna esencia determinada, ni tampoco en la esencia en general, y que, sin embargo, es común a todos los seres reales. Lo que la existencia es en todo lo que es real puede entenderse independientemente de la esencia de lo que es real en cada caso, aunque siempre haya de entenderse como la existencia *de* una esencia. Y, por otro lado, expresiones tales como «lo que ya no existe» o «lo que no existe todavía» son,

indudablemente, inteligibles sin necesidad de que rellenemos o concretemos, ni tan siquiera con un contenido específico, el vacío que afecta a ese indeterminado «lo que» al que en el primer caso concebimos como algo ya no existente y en el segundo caso como algo no existente todavía. Y la abstracta persistencia de la esencia en ese indeterminado «lo que», aunque imprescindible para la intelección de la existencia, no es aquello de donde esta recibe su inteligibilidad *in genere.*

§ 3. La inteligibilidad general de la existencia

La inteligibilidad de la existencia *in genere* ofrece un especial interés para la exacta comprensión de la diferencia señalada por santo Tomás entre conocer la verdad de la proposición que atribuye el ser a Dios y conocer el ser propio de Dios. Para el hombre admite santo Tomás lo primero, pero niega, en cambio, lo segundo. «El ser se dice de dos modos: en el primer modo significa el acto de ser, y en el segundo modo significa la composición de la proposición formada por el alma uniendo el predicado al sujeto. Así pues, tomando el ser en el primer modo no podemos saber el ser de Dios, como tampoco su esencia, sino solamente en el segundo modo. Porque sabemos que es verdadera la proposición que formamos acerca de Dios cuando decimos que Dios existe» (*Esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis quam anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam: sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est, Sum. Theol.* I, q. 3, a. 4, ad 2).

Ante esta explicación es lógico que escalonadamente nos hagamos las dos siguientes preguntas: *a)* saber que la proposición «Dios existe» es verdadera ¿no es tanto como saber que Dios existe?; *b)* ¿y cómo podemos saber que Dios existe si ignoramos el ser de Dios? Por lo que se refiere a la pregunta primera, solo puede ser válida la respuesta de signo afirmativo, ya que de lo contrario habría de admitirse el absurdo de que fuese verdadera una proposición copulativamente positiva cuyo predicado no conviniese a su sujeto. La segunda pregunta se justifica por la inclusión —ya demostrada en este mismo capítulo— de la existencia en el acto de ser. Por tanto, si en este punto tiene razón santo Tomás, es menester que el «saber *que* algo existe» no sea lo mismo que el «saber la existencia *de* ese algo». Y, en efecto, no son lo mismo si cuando se sabe *que* el existir conviene a algo pensado no se sabe también *qué* existir es el propio de ello. Lo sabido es entonces que lo pensado no es solo ante la conciencia, sino que también se da en sí mismo, y lo ignorado es la positiva y propia forma de este darse. Para saberlo se requiere el conocimiento de la esencia que a lo pensado pertenece como la suya propia, ya que en cada caso el existir *sensu stricto* es concretamente el existir de una esencia determinada. Por tanto, si se admite con santo Tomás que la esencia propia de Dios, así como su propio *actus essendi*, trasciende nuestra capacidad intelectiva, se habrá de admitir también nuestra ignorancia del existir propio de Dios, aunque sepamos —por

demostración *ex eius effectibus*— que Dios existe verdaderamente o, para expresarlo con el mismo santo Tomás, que es verdadera la proposición para nosotros formada al decir «Dios existe».

Hay, sin duda, una diferencia, y de no escasa monta, entre decir «Dios existe» y decir que esta misma proposición es verdadera. En el primer decir hablamos explícita y directamente de Dios, y lo que de este modo le atribuimos es el existir, no el ser-verdadero en el sentido en que podemos afirmarlo de las proposiciones. Por el contrario, en el segundo decir hablamos directa y explícitamente de una proposición, a la cual no le atribuimos la existencia, sino el ser-verdadera. Así, pues, no hay una exacta y cabal sinonimia, como identidad de sentido, entre ambos decires; pero el segundo implica la pertenencia real —no meramente pensada— del propio predicado de la primera a su sujeto (según quedó ya probado por reducción al absurdo). Y de todo ello se desprende —a la vista tanto de la implicación del primer decir en el segundo, cuanto de la no-identidad de ambos decires—, la necesidad de afirmar que lo que según santo Tomás conocemos del existir al atribuirlo a Dios es solo lo indispensable para poder entender como verdadera la proposición «Dios existe», y lo así indispensable se limita a lo que el existir de Dios tiene en común con cualquiera de los demás, aquello que es en abstracto —*in genere*— el existir: el ser transobjetual, o, en términos formalmente negativos, el no-darse tan solo ante una conciencia en acto.

Por consiguiente, y dado que las demostraciones de la existencia de Dios consideradas válidas por santo Tomás son todas ellas pruebas *a posteriori,* resulta que para que comprendamos la verdad de la proposición «Dios existe» en tanto que inferida de esas pruebas no tenemos necesidad, en calidad de requisitos conceptuales previos, de nada más que de un *mínimo* de conocimiento del sujeto y del predicado de esa proposición; basta que tengamos la noticia del respectivo *quid nominis:* lo que por «Dios» se entiende y lo que significa (en general) el «existir».

La indiferenciada existencia que para poder juzgar «que Dios existe» hemos de captar conceptualmente, es, por virtud de su misma abstracción o indeterminación, tan vacía como «il fatto di esistere» del que nos habla Fabro. Pero, naturalmente, esa vacuidad se da tan solo en la conciencia, y no, por cierto, como algo que «afecte» a esta en su ser, sino como algo que atañe a la existencia en cuanto «objeto» de nuestra actividad intelectiva, y solo así. También las esencias pueden darse *in abstracto,* como vacías o indeterminadas, no en sí mismas, sino en su presencia objetual. Para saber que la proposición «Sócrates es hombre» es verdadera —en definitiva, para saber que Sócrates es hombre— no necesito saber *qué* hombre es Sócrates, en qué consiste su peculiar forma y manera de serlo. Lo que de la índole humana de Sócrates he de conocer es solo aquello en lo que este coincide con cualquier otro hombre. Y hasta para saber que la proposición «Sócrates tiene su esencia individual propia» es verdadera —en definitiva, para saber que Sócrates tiene su esencia individual propia— no necesito saber qué es en concreto esa esencia. Pero, naturalmente, la vacuidad o indeterminación que así afecta a toda esencia humana individual es pura y simplemente intramental. No existe ninguna esencia humana individual que se encuentre en ese estado de abstracción. Tal estado

solamente corresponde a la intra-sistencia en el entendimiento abstractivo, no a la efectiva existencia. Ahora bien, así como de ello no se infiere que la existencia sea lo que hace enteramente concreta a cada esencia (humana o no humana) individual (pues también puedo pensar, pongo por caso, en un individuo humano inexistente), tampoco es ninguna esencia (ni indeterminada o vacía, ni plenamente concreta) lo que hace que el existir sea, a su modo y manera, inteligible.

Si Fabro, a cuya excepcional hondura metafísica debemos nada menos que la recuperación y depuración de la idea del acto de ser, tuviese también razón al sostener que la existencia recibe de la esencia del sujeto su inteligibilidad, la proposición «Dios existe» y, con ella, también la que afirma que esta proposición es verdadera, serían humanamente ininteligibles, si santo Tomás tiene razón al sostener que la esencia de Dios trasciende la capacidad humana de saber: *non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam* (en el texto, arriba citado, de *Sum. Theol.* I, q. 3, a. 4, ad 2).

Gracias a Fabro, y frente a toda una tradición de eminentes intérpretes de santo Tomás, sabemos bien que la reducción del *esse* a la existencia es inadmisible y no solo cuando se trata de la distinción real de la esencia y el *esse.* Por tanto, resultaría ilícito traducir el *non possumus scire esse Dei* por «no podemos saber la existencia de Dios». Lo que, según santo Tomás en este texto, no podemos saber es no solo la existencia (*propia*) de Dios, sino también la esencia (*propia*) de Él y lo que en el respectivo acto de ser no es la dimensión existencial. Mas si podemos saber —como también afirma santo Tomás— que Dios existe, entonces podemos concebir el existir (pues no cabe entender una proposición donde hay algo que no se entiende); y, por tanto, aquello que recibe de la esencia de un sujeto la inteligibilidad es únicamente el existir *propio* del sujeto de que en cada caso se trate, o lo que es igual: el existir del respectivo sujeto, en tanto que lo es de ese sujeto, no en tanto que es, simplemente, existir.

La cuestión parece, sin embargo, complicarse a la luz de algunos textos donde santo Tomás atribuye a las privaciones el ser que corresponde a la verdad de la proposición. *V. gr.*: «El ente y el ser se dicen de un doble modo, como se pone de manifiesto en *Metaphys.* V. Porque mientras que unas veces significa la esencia de la cosa o bien su acto de ser, otras significa, por el contrario, la verdad de la proposición, aun tratándose de lo que no tiene ser, como si se dice que la ceguera es, puesto que es verdad que un hombre es ciego. (*Ens et esse dicitur dupliciter, ut patet V Metaphys. Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi, quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent: sicut dicimus quod caecitas est, quia verum est hominem esse caecum*)», *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 1).

Este pasaje puede resultar desconcertante por cuanto el «es» de la proposición «la ceguera es» está tomado en la misma significación que hemos visto antes asignada, también por santo Tomás, al «es» de la proposición «Dios es». ¿En qué aspecto o de qué manera podrían coincidir entre sí una falta de ser y el Ser exento de toda clase de faltas? A esta pregunta puede responderse: la coincidencia estriba en que ambos son —en la mera acepción «lógica» del ser— sujetos de proposiciones verdaderas, lo cual deja por entero intacta la radical diferencia que «ontológicamente» hablando hay entre ellos. La

respuesta es satisfactoria, porque el oficio de sujeto de una proposición verdadera conviene tanto a lo que no pasa de ahí cuanto a lo que es, en sí mismo, un auténtico ser. Pero queda pendiente otra cuestión: la que surge al considerar que así como el ser atribuido a Dios al decir «Dios es» no es el ser-sujeto-de-una-proposición-verdadera, tampoco es ese tipo de ser el que a la ceguera atribuimos cuando decimos «la ceguera es». Se plantea entonces la pregunta: ¿qué ser puede corresponder a la ceguera, además del que le conviene como sujeto de esa proposición?

Un aspecto de esa pregunta se hace explícito en la cuestión de si cabe lícitamente traducir (de una manera parcial, pero no falsa) «la ceguera es» mediante «la ceguera existe», paralelamente a como se traduce (también de un modo incompleto, pero no falso) la proposición «Dios es» mediante la proposición «Dios existe». Si recurrimos al propio santo Tomás y precisamente al texto mismo que nos está ocupando, encontraremos dos datos que en apariencia se contradicen mutuamente, pero que tomados como entre sí complementarios nos proporcionan una adecuada solución. Por una parte, la ceguera es considerada como un caso de lo que no tiene ser, y, por otra parte, se le atribuye de algún modo el ser correspondiente a la verdad de la proposición «un hombre es ciego». Si la negación de que la ceguera tenga ser la traducimos por «la ceguera no existe», parece que la proposición «un hombre es ciego» no puede ser verdadera, porque no cabe que lo que no existe afecte a un hombre ni a ningún otro ser; de modo que una de dos: o existe, en algún ciego, la ceguera, o no existe ni un solo ciego. Mas si atribuimos a la ceguera el existir, también le habremos de reconocer algún acto de ser y alguna esencia, lo cual es inconciliable con la «falta de ser» en que ella misma consiste. Por tanto, nos encontramos, en apariencia al menos, ante una contradicción insuperable.

La solución, no obstante, se abre paso por el mismo camino en el que encontramos la ceguera como falta de ser. Esta falta de ser no es la nada absoluta o pura, solo a la cual corresponde el absoluto no-poder-existir ni en sí misma ni en ningún ser. Como cualquier privación, la ceguera es tan solo un relativo no-ser y, por consiguiente, puede darse en un ser-relativo, no, ciertamente, en sí misma, ni tampoco en una forma positiva, como si fuese un *ponens,* sino en el modo precisamente de un *tollens.* A ello cabe llamarlo un «existir» en un sentido más débil que el del existir correspondiente al sujeto real de una privación, mas no tan débil como cuando se habla de la existencia meramente intencional (que se limita a una objetual intra-sistencia). El existir que atañe a toda privación dada realmente en un sujeto real es el «ser no-solo-ante-la-conciencia», el «no-limitarse-a-ser-pensada», en tanto que ello puede convenirle a una carencia.

En un efectivo ciego la carencia de vista no es una falta meramente pensada, y de ahí que la califiquemos de real o, equivalentemente, de existente. Lo que su existir tiene en común con el existir de su sujeto es cabalmente lo mismo que también tiene en común con el existir de Dios, si bien es cierto, no obstante, que el de Dios y el del ciego tienen en común algo que no conviene al existir de la ceguera: el ser una dimensión —un efecto formal— de su propio *actus essendi* (no es que las privaciones puedan ser existentes con independencia de todo acto de ser, sino que el acto de ser del cual su existir depende no

es de ellas, sino del sujeto respectivo). En virtud de esta diferencia, pudiera parecer más adecuado el llamar *verdadera* a la ceguera no meramente pensada, en vez de calificarla de existente. El propio ciego, en calidad precisamente de sujeto de la privación que le da nombre, no habría de ser considerado existente, sino solamente verdadero (un verdadero ciego, no un ciego solo pensado), mientras que el hombre que es ciego merecería —si no es solo un hombre pensado— ser llamado existente, bien que no en cuanto ciego sino justamente en cuanto hombre. Y, en resolución, es esto mismo lo que santo Tomás viene a decir al establecer la distinción entre el ser (y el ente) en el sentido del *actus essendi* y de la esencia, por un lado, y, por otro lado, el ser en el sentido de la verdad de la proposición.

Ello no obstante, han de advertirse dos cosas: *a)* que el llamar verdadera a una determinada privación, aunque puede dar a entender que esta no es solo pensada, también puede servir para expresar una simple autenticidad quidditativa, tanto si el respectivo *quid* se encuentra dado en un sujeto real, como en el caso opuesto (y así, por ejemplo, decimos «una verdadera ceguera» para significar que no estamos hablando únicamente de una elevada miopía, sino de una ceguera auténtica, de la cual acaso decimos que no la está padeciendo un hombre determinado); *b)* aunque la existencia de las privaciones se resuelve en la inexistencia de las correspondientes determinaciones positivas, ello no quiere decir que estas determinaciones carezcan en absoluto de existencia, sino que no la tienen *en* ciertos sujetos reales, y la conexión, por este «en» manifestada, entre la inexistencia de unas determinaciones positivas y la existencia de unos sujetos reales no solo confiere a estos una cierta negatividad (relativa tan solo), sino que a su vez suministra una cierta positividad (también únicamente relativa) a la inexistencia de esas determinaciones. Cabalmente en virtud de esta relativa —y, digámoslo así, prestada— positividad, nos resistimos a considerar verdaderas las proposiciones del tipo de «la ceguera no existe». Y a la inversa: lo que nos mueve a admitir que las proposiciones del tipo de «la ceguera existe» son verdaderas, es la positividad de la existencia de unos ciertos sujetos en los cuales no existen unas ciertas determinaciones. Este nexo del *existir* (de unos sujetos) y el *no-existir* (de unas determinaciones en ellos) es tan real como cualquier ser finito, y no podemos mantener que no es real, a pesar de ser verdadero, porque entonces habríamos de admitir que los seres finitos son verdaderos, pero no reales (y, por ende, que Dios sería un verdadero Creador, a pesar de no haber creado ni un único ser finito dotado de realidad).

Nuevamente se pone aquí de manifiesto la utilidad de la noción del existir como el valor general del «ser-fuera-de-la-conciencia». Gracias a esta noción se nos hace posible atribuir la existencia tanto a las privaciones como a Dios, sin conceder por ello a lo negativo una auténtica esencia, sino solo una quiddidad, ni un acto (propio) de ser, sino solo una conexión con un sujeto que se encuentra dotado de este acto. La radical diferencia entre el existir de Dios, o, simplemente, el de los seres finitos, y el existir de las privaciones radicadas en estas no excluye la coincidencia en el *sistere extra cogitationem.* Sin duda, también es cierto que, en tanto que significa la verdad de la proposición, el ser conviene tanto a las privaciones, como a sus limitados sujetos o

titulares y a la infinita realidad de Dios. Pero el concepto del «ser-fuera-de-la-conciencia» tiene sobre la idea del «ser en el sentido de la verdad de la proposición» una indiscutible ventaja, que nos debe llevar a preferirlo. En efecto, el valor de la transobjetualidad conviene exclusivamente a los seres reales, mientras que el ser tomado en el sentido de la verdad de la proposición no deja de convenir también a lo irreal.

La proposición «los dragones son diferentes de los selenitas» es indudablemente verdadera, aunque no existan selenitas ni dragones. Aquello en lo que yo pienso cuando estoy pensando en un dragón no es lo que estoy pensando cuando pienso en un selenita. Y el ser-sujeto-de-una-proposición-verdadera le conviene igualmente al cuadrado redondo si digo, pongamos por caso, que «el cuadrado redondo *es* un objeto imposible, no como objeto, sino como ser», etc. Las privaciones pueden plantearnos una seudodificultad si se tiene en cuenta que en la tradicional teoría del *ens rationis* se las considera como un género de este ente, mientras que aquí les hemos atribuido un valor transobjetual en cuanto dadas en sujetos provistos de genuina esencia y de un acto propio de ser. El reparo carece de auténtico fundamento porque, aunque es cierto que en la teoría del ente de razón uno de los géneros de este ente lo constituyen las privaciones, esa misma teoría contiene una aclaración según la cual estas han de considerarse *entia rationis* en tanto que concebidas como si añadiesen algo a sus sujetos y no según su propia índole de faltas o remociones. El valor transobjetual que aquí se les ha asignado les conviene tan solo en su función de sustraendos ontológicos. Únicamente así pueden hallarse fuera de la conciencia, en los correspondientes minuendos, a título de carencias no meramente pensadas. «Tanto la negación como la privación, si precisamente se las considera en tanto que son no-entes […], no son —observa Suárez— algo fingido, y se dice que convienen a las mismas cosas, no poniendo, sino quitando, algo en ellas» (*«tam negatio, quam privatio, si considerentur praecise quatenus non entia sunt,* […] *non sunt aliquid fictum, et dicuntur convenire rebus ipsis, non ponendo in eis aliquid, sed tollendo*», *Disputationes Metaphysicae*, Disp. LIV, sect. III, n. 3).

Juan de Santo Tomás, al discutir una objeción según la cual la negación y la privación no serían *entia rationis* ya que no dependen de su consideración intelectiva, hace esta aclaración: «Se responde que la negación, como carencia de forma, se da negativamente en la realidad, por no darse la misma forma en algo real. Mas no es por esto por lo que se la llama ente de razón, sino porque no siendo en la realidad un ente, sino una carencia de forma, se la toma por el entendimiento a modo de ente» (*«Respondetur negationem, ut dicit carentiam formae, dari a parte rei negative, quia ipsa forma in re non est. Non tamen ex hoc dicitur ens rationis, sed quia cum in re non sit ens, sed carentia formae, accipitur ab intellectu per modum entis», Cursus Philosophicus Thomisticus* I, p. 288 b). Y Araujo, valiéndose de la diferencia entre la consideración formal y la fundamental, sostiene esa misma tesis: «formalmente consideradas, la privación y la negación no son en las cosas, sino solo en el entendimiento. En las cosas, en cambio, son, por razón de su fundamento o sustrato» («*privatio et negatio formaliter considerata non sunt in rebus, sed tantum in intellectu. In rebus autem sunt ratione sui fundamenti vel substracti*», *Commentaria in universam Aristotelis metaphysicam*, L. I, 340 b).

§ 4. La existencia y el en-sí de lo existente

A la descripción que aquí se propone de la existencia puede hacérsele la objeción de no ser otra cosa que una pura y simple denominación relativa. El *sistere extra cogitationem* no expresaría nada concerniente a la cosa en sí misma, sino tan solo una situación o posición respecto de la conciencia, análogamente a como, por ejemplo, el *sistere extra causas* significa tan solo la exterioridad de los productos respecto de aquellos seres de los que son efectos en la adquisición del propio ser. La comparación es atinada en cuanto que ambas fórmulas designan una extra-sistencia o exterioridad, pero no porque esta en ambos casos sea solamente una determinación relativa de aquello a lo cual conviene, sino precisamente porque en ninguno de los dos casos se limita a serla, salvo en las apariencias suscitadas por el modo de hablar. Y lo mismo debe aplicarse a la relatividad del *sistere extra nihilum* y del *sistere extra possibilia.* También en ellos la extra-sistencia o exterioridad y, por ende, la relatividad pertenecen al modo de decir y no a aquello que por su mediación se significa. Ciertamente, lo que atañe a este modo de decir pertenece también, de alguna forma, al modo de pensar, e incluso concierne a lo pensado de una manera inmediata, pero no afecta, en cambio, a lo mediato y absolutamente pensado.

Toda exterioridad, aunque es relatividad, también tiene un cierto carácter negativo, una cierta índole de no-ser: en la exterioridad respecto de los posibles, es el no-ser ninguno de los posibles que solo tienen posibilidad; en la exterioridad respecto de la nada, es el no-ser algo enteramente desprovisto de ser; en la exterioridad respecto de las causas, es el no-ser un efecto que únicamente es en la potencia pasiva, o susceptividad, de la causa material, o bien en la potencia activa o virtualidad de la causa eficiente; y en la exterioridad respecto de la conciencia, es el no-ser mero objeto de ella. Y si bien se observa, puede advertirse que el relativo no-ser del cual, según diversas inflexiones, se trata en todas estas exterioridades o extra-sistencias, es una *negatio negationis,* el no-ser de un cierto no-ser. Así el no-ser un mero posible es la negación de no tener actualidad; el no-ser algo enteramente desprovisto de ser es la negación de la negación total del ser; el no-ser en la potencia pasiva de la causa material ni en el poder activo de la causa eficiente es la negación del no estar educido y producido; y, finalmente, el no-ser mero objeto o término intencional de la conciencia es la negación del no-ser en el cual estriba el ser solo ante la conciencia y como objeto de ella. Por tanto, lo que a través de todas estas dobles negaciones se piensa no es negativo de suyo, sino solamente en el pensar. En sí es algo positivo: cabalmente, la posición del en-sí de lo pensado en tanto que no es tan solo un objeto del pensamiento.

Examinemos este peculiar en-sí. De las cuatro fórmulas analizadas, la que de un modo más claro lo significa y describe es la del «ser-fuera-de-la-conciencia». La expresión *sistere extra causas,* a pesar de haber sido la más usual o frecuente, es la menos idónea si se la toma de una manera literal, como quiera que así entendida no puede aplicarse a

las formas unidas a sus correspondientes causas materiales y que tan solo *en* ellas, y no fuera de ellas, pueden ser. Así, las determinaciones sustanciales de los seres corpóreos son esencialmente inseparables de la materia común a todos estos seres, la cual se comporta respecto de ellas justamente como su causa material. Y los accidentes inseparables se denominan así por su imposibilidad de darse fuera de la sustancia en que inhieren y que es, en este sentido, una de las causas de que se mantengan en el ser. Por no ser solamente en la conciencia (como objeto de ella y de este modo tan solo), tanto las determinaciones sustanciales de los cuerpos cuanto los accidentes inseparables tienen un peculiar en-sí, que no es el de la sustancia *qua* sustancia, sino el de lo existente *qua* existente. Las privaciones son —*fundamentaliter,* no *formaliter,* para hablar con Araujo — por cuanto se encuentran dadas en sus respectivos sujetos o sustratos y nunca fuera de ellos, a pesar de lo cual y no obstante su índole meramente remotiva o negativa, cabe atribuirles el en-sí de lo que no se limita a ser en la conciencia como objeto de ella. (En un efectivo ciego, la ceguera no es solo un defecto pensado. Su en-sí es su no ser tan solo en la conciencia, sino en un ciego efectivo, vale decir, en un ciego que no es un mero objeto del pensar).

Y por lo que a las otras dos fórmulas atañe, se ha de observar: 1.º que el «no ser un mero posible» es un no-ser que en su pleno significado solamente se capta como un «no-ser únicamente objeto de la conciencia», pues solo ante la conciencia, y como objeto de ella, tiene un ser lo meramente posible; 2.° aunque el no carecer de todo ser (en lo cual estriba el significado del *sistere extra nihilum*) equivale indudablemente a la transobjetualidad, la noción explícita de esta es preferible para significar el existir, porque despeja el equívoco en que se incurre al calificar de existente a lo no desprovisto del ser objetual en la conciencia. Y justamente porque el efectivo existir y la mera objetualidad coinciden en su carácter extraquidditativo, se hace tanto más necesario distinguirlos con la máxima claridad, y la mejor manera de conseguirlo es describir la existencia en su explícita oposición a la intra-sistencia en la mente.

En ese mismo sentido el examen y la discusión del concepto de la existencia en el Kant precrítico resultan más útiles que la consideración de las tesis del Kant crítico acerca de la existencia como un predicado meramente lógico. En verdad que en el último Kant el en-sí y la existencia aparecen explícitamente enlazados: «Lo que está puesto en sí mismo, existe» (*Was an sich selbst gesetzt ist, existiert,* en *Reflexionen zur Metaphysik,* nº. 4396, Ak XVII, 531). Sin embargo, esta conexión o, si se prefiere, equivalencia no difiere de la idea del existir como «posición absoluta de la cosa» según el modo en el que tal posición es compatible con que la cosa a la que se refiere sea meramente un fenómeno: algo a lo cual le falta el radical en-sí de lo que no se limita a ser término intencional de la conciencia. El concepto kantiano de la sustancia como lo permanente en el fenómeno (*KrV*, A 182/B 225) es la noción de algo a lo cual corresponde un cierto en-sí, el necesario para distinguirla del concepto del accidente, pero ese en-sí, por serlo de lo permanente *en* el fenómeno, es, a su vez, fenoménico: no está provisto de un auténtico valor transobjetual.

Por otra parte, la tesis kantiana de que la existencia no constituye una determinación

de las cosas (*i. e.,* no es un predicado real, en el lenguaje del período crítico) se encuentra ya formulada en la fase precrítica. La ventaja del Kant de la primera etapa está en la mayor finura del modo en que el existir queda por él descrito en relación al pensar. En *El único argumento posible para la demostración de la existencia de Dios*, la primera tesis que para el examen del concepto general de la existencia sostiene Kant es la negación de que esta sea un predicado o determinación de alguna cosa» (*Das Dasein ist kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge,* cf. *op. cit.,* Erste Abteil., Erste Betr., 1, Ak II, 72). Evidentemente, esta negación es la misma que la formulada en *KrV*, A 593/B 626, al excluir de la existencia el carácter de un predicado real. Así pues, hasta aquí la coincidencia del Kant precrítico con el Kant crítico es innegable y completa. Pero en *El único argumento…*, y a diferencia de lo que sucede en la *Crítica de la razón pura*, Kant no se limita a rechazar que la existencia sea un predicado de cosas, sino que añade una aguda y complementaria observación acerca del modo según el cual la existencia es tomada como un predicado en la forma común de hablar: «En los casos en los que dentro del uso común del lenguaje se presenta como un predicado, el existir no es tanto un predicado de la cosa misma cuanto del pensamiento que de ella se tiene» (*Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädicat vorkommt, nicht sowohl ein Prädicat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat*).

Kant no quiere entonces decir que no existan las cosas y que tan solo los pensamientos existen. Los ejemplos y explicaciones inmediatamente añadidos por Kant impiden semejante interpretación. «Por ejemplo, al unicornio marino le corresponde la existencia, no al unicornio terrestre. Esto quiere decir solamente que la representación del unicornio marino es un concepto empírico, es decir, la representación de una cosa existente» (*Z. B. dem Seeeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts anders sagen als: die Vorstellung des Seeeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist, die Vorstellung eines existirenden Dinges*).

Prescindamos de la equivalencia, aquí mantenida por Kant, entre «representación de una cosa existente» y «concepto empírico». Lo que ahora importa es, por supuesto, que en este ejemplo Kant admite una cosa inexistente y no solo que existe la representación de esa cosa, pero por otra parte, y sobre todo, que se refiere a esa cosa en cuanto objeto de representación —en lo cual el unicornio terrestre y el marino coinciden—, aunque no la limite a ello, puesto que afirma que esa representación es —en el caso del unicornio marino— la de una cosa que existe. Consideremos detenidamente este punto, para lo cual puede también servirnos otra observación de Kant pocas líneas después de las acabadas de citar: «No es, pues, un modo enteramente correcto de expresarse el decir: un unicornio marino es un animal existente; sino a la inversa: a un cierto animal marino existente le corresponden los predicados que yo pienso juntos en un unicornio» (*Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck zu sagen: Ein Seeeinhorn ist ein existirend Thier, sondern umgekehrt: einem gewissen existirenden Seethiere kommen die Prädicate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke*). Tratemos de discernir la razón y la sinrazón entreveradas en estas ideas de Kant.

Si por predicado se entiende una determinación quidditativa, es indudable que Kant acierta al negar que la existencia sea un predicado de cosas; pero entonces es igualmente indiscutible que comete un error al afirmar que la existencia es un predicado de pensamientos o de representaciones (vale decir, de objetos del pensar o del representar), porque el llamar existente a un objeto de la conciencia no es, en manera alguna, una respuesta adecuada a la pregunta por el *qué* de ese objeto. Y si frente a esto se dice que lo afirmado por Kant no es que el existir sea un predicado de objetos de la conciencia, sino que así, de hecho, lo asumimos al emplearlo como un predicado en el modo común de hablar, será conveniente ver si tiene algún fundamento el tomarlo de esa manera o si tal «interpretación» es un dislate. En cualquier caso, debe tenerse en cuenta que Kant no la considera un desatino y que los ejemplos y explicaciones con que la ilustra no dejan de constituir una cierta justificación, aunque solamente en la medida de lo que es necesario para no descalificar al lenguaje común ni ser, tampoco, descalificado por él. Mas no podemos llegar al verdadero fondo de la cuestión mientras permanezcamos instalados en el nivel de lo quidditativo. Al igual que la inexistencia, la existencia no es en verdad ningún *quid,* ni tampoco, por tanto, ningún tipo de determinación que se encuentre en ese mismo nivel, ya como predicado de cosas, ya como predicado de objetos de la conciencia. La posibilidad y la necesidad de tratar la cuestión en otro nivel están garantizadas por el hecho de que también constituyen determinaciones —ciertamente, no quidditativas— el calificar a algo de existente y el considerarlo inexistente.

Si digo que *x* existe, es verdad que no digo nada acerca del *qué* de *x*, mas no es verdad que no digo nada acerca de *x*, ni que lo que digo sea lo mismo que si niego que *x* exista. La irreductible diferencia entre atribuirle y negarle a algo el existir obliga a considerar los conceptos de lo existente y de lo inexistente como dos determinaciones —y, justo en este sentido, como dos predicados— que asimismo son mutuamente irreductibles. Mientras ignoro si *x* existe o no existe, yo mismo, como subjetividad consciente en acto, me encuentro indeterminado en relación a *x*, y solo salgo de esta situación si *x* queda determinado, ante mi propia conciencia, respecto de su existir. Mi atribución de la existencia a *x* me determina a mí mismo, justamente a través de una determinación de *x* como objeto de mi propia conciencia, mas de tal forma que este queda pensado como no-limitado a ser objeto de mi propio pensar, ni del pensar de ningún otro sujeto.

La existencia difiere de todo predicado tautológico porque no estriba en la objetualidad de los términos intencionales de la actividad de la conciencia. Pero también difiere de todo predicado paradójico. El valor de la transobjetualidad no se opone de un modo contradictorio a la objetualidad *in genere*, sino a la específica o propia de los objetos puros, que justamente son los inexistentes. Y aunque el peculiar valor de la existencia es de carácter extraquidditativo, el predicado «existente» es irreductible a todo género de *denominatio extrinseca*. La exterioridad de la existencia respecto del *quid* de su sujeto no es exterioridad al sujeto mismo, sino a cada una de sus notas y a su entero conjunto, lo cual, en último término, quiere decir que la existencia difiere tanto del todo como de las partes de la quiddidad de su sujeto, pero no que no se encuentre unida a ella (bien que solo *de facto* en todas las entidades contingentes).

Ni la quiddidad sin la existencia, ni la existencia sin la quiddidad, son genuinos entes, ni contribuyen a constituirlos. La *distinctio realis* de la *essentia* y del *esse* es compatible con su unidad entitativa y la supone, aunque no es, en cambio, compatible con la absoluta necesidad de esta unidad. Incluso en los entes contingentes es el *esse* lo más intrínseco o íntimo, de tal modo que la existencia (un efecto formal del *actus essendi*) actualiza en ellos a la esencia sin confundirse con esta, tal como el acto no se identifica o confunde con la potencia a la que entitativamente determina. En consecuencia, frente al Kant precrítico y crítico debe afirmarse que la existencia es predicado de cosas por cuanto es —según el Kant precrítico señala en su versión del modo en que la usa el lenguaje común— un predicado de los pensamientos o de las representaciones que de las cosas existentes nos hacemos: una propiedad de lo que pensamos de las cosas cuando no las consideramos exclusivamente objetuales.

* * *

La concepción de Frege de la existencia como propiedad de conceptos —propiedad de índoles repetibles, no de irrepetibles casos de estas índoles (cf. *v. gr.*, *Die Grundlagen der Arithmetik*, § 53)— presenta una evidente analogía con la versión kantiana del sentido de la existencia en el lenguaje común. Por virtud de esa analogía debe también aplicarse a esta doctrina de Frege la observación de que la existencia como predicado de lo que acerca de las cosas pensamos (predicado de predicados) presupone resolutivamente la existencia como un predicado de cosas. La observación cobra pleno sentido si por existencia se entiende, tal como aquí se hace, la transobjetualidad. ¿Cómo cabría atribuir la existencia a una índole repetible en principio (aptitudinalmente universal), de la cual no se diera ni tan siquiera un caso nada más que en la mente y como un puro y simple objeto de esta? La exigencia de tener al menos un caso ¿quedaría verdaderamente satisfecha con un caso meramente imaginario? ¿No sería meramente imaginaria la existencia que se hubiera de atribuir a lo que no tiene ningún caso dotado de valor transobjetual?

Por ejemplo: ¿acredita el centauro Neso la existencia de la especie de los centauros, o el cíclope Polifemo la existencia de la especie de los cíclopes? Por supuesto, no hay el menor inconveniente, sino muy claras ventajas, en designar con un término el valor transobjetual de las índoles repetibles que tengan este valor y con otra palabra el de los casos irrepetibles de esas índoles. Podemos distinguir, siguiendo a Frege, entre la existencia en el mero sentido del «haber» o «darse» algo (*Esgibt-existenz*) y la existencia como efectividad (*Wirklichkeit*), reservando este término para las entidades individuales, las únicas capaces de surtir efectos (y de recibirlos). Pero lo verdaderamente decisivo es que el valor transobjetual de los predicados aptitudinalmente universales tiene su fundamento en el valor transobjetual de los casos individuales que son sujetos de atribución de esos mismos predicados. Así, la índole humana existe (o, respectivamente, el predicado «hombre» tiene la propiedad de la existencia: no se limita a ser-en-el-pensamiento) por cuanto existen (no son meramente pensados) ciertos individuos, uno al

menos, donde se da la índole de hombre.

Aun reconociendo el diverso sentido de la atribución de la existencia a los predicados universales y a los individuos que los cumplen, ha de admitirse que es la existencia de estos lo que hace legítima la afirmación del existir de aquellos. No basta, por consiguiente, la advertencia de que el predicado «existe» es lícitamente atribuible a seres individuales, sino que es menester hacerse cargo de que sin ello el calificar de existentes a ciertas índoles universales o repetibles no es otra cosa que hipostasiar abstracciones. Comprobémoslo con un ejemplo propuesto por B. Miller (*In Defence of the Predicate «Exists»*, p. 344) para mostrar gráficamente cómo la atribución de la existencia a individuos es irreductible al uso del predicado «existe» para entidades supraindividuales. La proposición «los elefantes existen» no tiene el mismo sentido en «los elefantes existen, pero las sirenas no existen» y en «los elefantes existen, pero los dinosaurios no existen». En su contraposición a la inexistencia de las sirenas, la existencia de los elefantes es la de una especie real (frente a la especie «sirénida», que no puede tener individuos reales), mientras que, en su contraposición a la inexistencia de los dinosaurios, la existencia de elefantes es la de ciertos individuos (frente a los individuos dinosáuricos, que existieron, mas ya no existen).

La distinción así señalada es enteramente correcta, pero sobre la base de una radical identidad: en ambas contraposiciones tiene cumplimiento el principio de que la existencia conviene a lo supraindividual si, y solo si, conviene a los respectivos individuos. Poco importa, por lo que a este condicionamiento se refiere, que la inexistencia de casos individuales responda a una imposibilidad (como en el caso de las sirenas) o se limite a constituir un simple hecho (como en el caso de los dinosaurios). Lo que decide acerca de si una índole aptitudinalmente universal es real, o no lo es, en la acepción de si existe o no existe, es simplemente la existencia, o la inexistencia (sin más), de algún caso individual de esa misma índole.

La atribución de la existencia a individuos difiere, por tanto, de toda proposición tautológica, no solo en razón de que se puede considerar existente a cualquier índole aptitudinalmente universal con algún caso individual transobjetual, sino también, y antes que nada, porque no todo lo concebido como individual existe. Neso y Polifemo no existen, a pesar de ser concebidos como seres individuales. La individualidad es necesaria —ya *formaliter,* ya *fundamentaliter*— para poder existir, pero no todo lo individual existe. Julio César no existe ahora, a pesar de lo cual lo seguimos ahora concibiendo como un determinado individuo, no como algo supraindividual. La objeción según la cual lo inexistente no sería verdaderamente un individuo queda anulada al excluirse la equivocidad que encierra, pues aunque es cierto que lo inexistente no es verdaderamente un individuo real, no es cierto, en cambio, que lo inexistente no pueda ser verdaderamente concebido como un individuo pensado, ni que sea imposible concebirlo como un individuo verdadero (en oposición a un conjunto de seres individuales y a diferencia, también, de cualquier índole abstracta).

La individualidad formal o fundamentalmente indispensable para poder existir no implica necesariamente la mutabilidad y la temporalidad. Esta observación queda aquí

consignada en expresa oposición a la tesis de Frege que asigna la actualidad o efectividad (*Wirklichkeit*) a lo susceptible de producir y recibir cambios y de darse, por tanto, en el tiempo: «El mundo de lo actual es un mundo en el que esto actúa sobre aquello, lo cambia y a su vez experimenta una reacción, por la cual él mismo es cambiado. Y todo ello es un acontecer en el tiempo. A lo que es atemporal y no cambiable, mal podemos reconocerlo como actual» (*Der Gedanke,* en *Kleine Schriften,* ed. Angelelli, pp. 360-361, citado por A. Llano en su sugerente y denso estudio *Metafísica y Lenguaje*, p. 228). Con ocasión de esta tesis de Frege se hace oportuno aclarar: *a)* que la inmutabilidad y atemporalidad se dice de dos maneras, según implique, o no implique, la índole de lo abstracto, dada exclusivamente como objeto (término intencional) de alguna actividad intelectiva; *b)* que la inmutabilidad y atemporalidad de lo abstracto (en tanto que abstracto) es incompatible con la actualidad o efectividad, porque lo no-individual está privado de capacidad operativa y receptiva, lo cual a su vez se debe a que tiene tan solo el *esse intentionale,* no simplemente el *esse* del que es una dimensión el existir *sensu stricto*; *c)* que la inmutabilidad y atemporalidad como atributos de algo que es individuo no resultan inconciliables con la actualidad o efectividad, y ello por dos razones: la primera, porque no es, en forma alguna, contradictorio que el valor de lo transobjetual tenga por sujeto a un individuo no ligado al cambio ni al tiempo; y la segunda, porque aunque todo lo receptivo es mutable y consiguientemente atemporal, no es a su vez forzoso que sea mutable todo lo operativo.

La creencia de que toda acción causal implica un cambio en el propio ser de la causa se encuentra asimismo en Brentano, influido por Trendelenburg y acaso por el Kant de la «cuarta antinomia». Los argumentos que frente a tal creencia expongo en el prólogo a mi traducción de la obra de Brentano *Sobre la existencia de Dios* alcanzan también a la negación fregeana de la efectividad o actualidad de lo inmutable y no determinado por el tiempo: «El causar no consiste en que la causa pase de la potencia al acto de causar, sino en hacer que *el efecto* pase de la potencia de existir al acto correspondiente. […]. Ni tan siquiera en el caso de la causa finita es de suyo el causar un pasar de la potencia de causar al acto correspondiente […]. La necesidad de que se dé este paso en la causa finita no le viene a esta de su propia índole de causa, sino de su carácter de finita, que necesariamente le hace ser, en sí misma y en su operar (*operari sequitur esse*), algo que pasa de la potencia al acto. […] No es lícito transferir a la Causa infinita […] una necesidad que únicamente atañe a la causa finita y justo por ser finita, no por ser causa, ni por ser una causa productiva de un efecto dado en el tiempo».

X. Preobjetualidad, objetualidad pura y objetualidad connatural o sineidética

§ 1. Necesidad de esclarecer el nexo entre los actos de la conciencia y su propia presencia intencional

La transobjetualidad describe —no estrictamente define— a la existencia, y la describe, por cierto, no de un modo positivo y absoluto, sino solo negativo y relativo: únicamente por su oposición a la pura objetualidad. De esta suerte concebimos el existir como el valor del no-agotarse en ser objeto ante una conciencia en acto, sea cualquiera la quiddidad que se encuentre en posesión de ese valor. Por su conceptual oposición a la pura objetualidad, la transobjetualidad describe negativamente a la existencia. Este carácter, patentemente defectivo, es, sin embargo, solo una propiedad, puramente formal, del modo de concebir y no algo que afecte a lo concebido de ese modo. El valor del «no agotarse en ser objeto ante una conciencia en acto» es, pese a su negatividad conceptual, un valor ontológicamente positivo. La carencia ontológica —la negatividad en calidad de genuina falta, es decir, como falta auténtica de ser— concierne propiamente a la objetualidad, si bien esta no pone nada, ni nada tampoco quita, en el ser mismo de su poseedor.

La objetualidad pura es la presencia solo ante la conciencia, y este «solo» es la marca de una negatividad no meramente lógica, sino ontológica. Para que la existencia quede expresada en conformidad, también según la «forma» del concepto, con su carácter ontológicamente positivo, el recurso que puede parecer más idóneo es el que consiste en describirla como «el ser, simplemente», pero la necesidad de añadir «no-el-ser-esto-o-lo-otro» pone de manifiesto que ese recurso no basta. La necesidad del complemento negativo se debe a que sin él la fórmula «el ser, simplemente» puede quedar entendida como descriptiva de la quiddidad de la sustancia, o bien como equivalente a la fórmula *ipsum esse subsistens*, con la cual se expresa el ser de Dios en cuanto no limitado por ninguna potencia receptiva.

Al primero de esos dos modos de interpretar la fórmula «el ser, simplemente» puede

llevarnos, por ejemplo, la distinción que, a propósito de la sustancia y comentando a Aristóteles (*Met*., VII, 2, 1028 a 15-20) establece santo Tomás entre el *ens simpliciter* y el *ens secundum quid*: «la sustancia es ente simplemente y de suyo: en cambio, todos los demás géneros de entes distintos de la sustancia [todos los accidentes] son entes de una manera relativa y gracias a la sustancia» (*substantia est ens simpliciter et per seipsam: omnia autem alia genera a substantia sunt entia secundum quid et per substantiam*, *In Met.*. L. VII, lect. 1, n. 1248; cfr. *Sum. Theol.* I, q. 5, a. 1). Y por lo que atañe a la interpretación de la fórmula «el ser, simplemente» en el sentido del *ipsum esse subsistens*, baste pensar en el concepto de Dios expresado por el *ego sum qui sum* y por el *qui est* del *Libro del Éxodo* (3, 14).

La negatividad conceptualmente inevitable en toda descripción del existir es siempre una positividad real, lógicamente mediata por cuanto es aprehendida a través de una *negatio negationis*. En el anterior capítulo quedó ello probado para cada una de las modalidades del *sistere extra nihilum*, *extra causas* y *extra possibilia*. En el *sistere extra cogitationem* la positividad real conceptualmente mediada por una *duplex negatio* se hace patente en virtud de la oposición de la transobjetualidad a la objetualidad pura, la cual tiene —en tanto que pura, como ya se explicó— un valor y carácter ontológicamente negativos. Y tampoco es real, sino solo conceptual, la relatividad de la existencia a la conciencia. El valor de lo transobjetual o existente es, sin duda, conceptualmente relativo a la objetualidad pura por oponerse a ella y, en virtud de este nexo adversativo, es también conceptualmente relativo a la conciencia (en la cual y para la cual se constituye, de una manera por completo inmanente en la objetualidad pura en cuanto pura). Por el contrario, ontológicamente hablando es la transobjetualidad un valor libre de toda relatividad a la conciencia. Su sentido es el de un ser «en sí» radicalmente ajeno a toda dependencia objetual. Es un «en sí» que puede ser descrito con la fórmula «independencia respecto de la conciencia», aunque no a la manera según la cual Heidegger la entiende y que por su índole dialéctica —en la peyorativa acepción, es decir, sofística— ya ha sido aquí rechazada al hacer el análisis de las insuficiencias de algunas de las censuras al idealismo como inmanentismo (Introducción, cap. III).

Ahora bien, una vez hecha esta necesaria aclaración, por virtud de la cual queda patente que tan solo de un modo formalmente conceptual, no ontológico, tiene la transobjetualidad una relatividad a la conciencia, no hay en verdad inconveniente alguno en subrayar la importancia de este nexo de signo negativo. La independencia respecto de la conciencia supone, en cuanto pensada, el pensamiento de la dependencia a que se opone. En este sentido, y únicamente en él, debe hablarse de un nexo de índole negativa entre el existir, en tanto que concebido como transobjetualidad, y la conciencia, en tanto que entendida como aquello de lo que es independiente lo existente.

Ese explícito nexo negativo que con la conciencia mantiene la existencia, no de suyo, sino según su concepto como transobjetualidad, se hace especialmente relevante cuando advertimos (tal como ya se hizo en el estudio de una de las aporías a la definición cuasi real del objeto puro, cap. VIII) que la conciencia puede y debe ser considerada como la realidad donde lo inexistente está presente, a pesar de su inexistencia. El hecho mismo de

que la conciencia no se limite a desempeñar esta función, sino que sea también la realidad en la cual lo existente (ella misma, por tanto, pero no solo ella) está presente, hace posible una suerte de común denominador para lo que existe y para lo que no existe. Ese común denominador, aunque no estriba en la conciencia misma, es el carácter de lo objetual, esencialmente relativo a ella. De ahí la necesidad de describir la existencia precisamente como transobjetualidad.

Finjamos una conciencia donde lo inexistente no pudiera hallarse presente. Esta conciencia, además de estar desprovista de la idea de la transobjetualidad —por faltarle el contraste de la pura objetualidad—, tampoco podría estar en posesión del concepto del existir como exterioridad o extra-sistencia en relación a la nada, a las causas y a los posibles. Tal concepto no puede ser poseído por una conciencia inhábil para el concepto opuesto. En resolución, una conciencia donde lo que no existe no puede hallarse presente es una conciencia donde tampoco puede estar presente lo existente en calidad de existente. No es que en ella lo que existe no aparezca, sino que no puede aparecer con el peculiar valor del existir. Así pues, careciendo de las ideas, recíprocamente opuestas, de la objetualidad pura y de la transobjetualidad, estaría privada asimismo del concepto de la objetualidad *in genere,* que les puede servir de común denominador, como quiera que la existencia es compatible con la presencia intencional u objetual.

De todo lo cual se infiere, en suma, que semejante conciencia habría de ser, valga la expresión, meramente quidditativa, en el sentido de que tan solo lo quidditativo podría serle presente, si bien con dos esenciales restricciones: 1.ª lo quidditativo en cuanto tal no podría presentarse a la conciencia en cuestión por carecer esta del concepto al que aquello se contrapone; 2.ª tampoco sería posible que esta conciencia entendiese la específica índole de los actos de la conciencia, porque estos actos son inseparables de los valores extraquidditativos de la conciencia en acto. La primera restricción no necesita especiales aclaraciones; puede bastar la consideración de que para aprehender lo quidditativo en cuanto tal es preciso oponerlo a lo extraquidditativo *in genere,* y ello evidentemente es imposible en una conciencia solo quidditativa. En cambio, la segunda restricción necesita una serie de puntualizaciones para poder ser bien entendida. Ello se debe a la complejidad determinada por el carácter auto-referencial de la conciencia, por virtud del cual la misma índole de sus actos implica ciertos valores extraquidditativos.

Por ser auto-referentes, los actos de la conciencia resultan inseparables de su propia presencia, que en cuanto tal no es ningún valor quidditativo, por más que en cada uno de los casos esté unida, de un modo indisoluble, a la correspondiente índole o condición. Las dificultades que plantea el esclarecimiento de este nexo merecen un examen especial que las someta a un análisis bien pormenorizado. Es lo que a continuación vamos a hacer.

§ 2. Presencia intencional exigida y no exigida

La distinción entre la presencia intencional exigida y la no exigida por la quiddidad del

objeto tiene especial interés para determinar exactamente lo que se ha de considerar como el ámbito propio del objeto puro. Por su oposición al concepto de lo transobjetual, la idea del objeto puro resultaría abusivamente incrementada en su esfera de aplicación si lo transobjetual se describiese como «lo existente sin tener que estar presente a la conciencia», y si no se puntualizase qué género de presencia es el que así se considera innecesario. En efecto, si la presencia innecesaria para lo transobjetual fuera toda presencia a la conciencia, carecerían de valor transobjetual —y serían, por tanto, objetos puros— no ya solo los actos de conciencia meramente pensados, sino también los efectivos o existentes, ya que no cabe ni un solo acto de conciencia que no sea consciente en modo alguno. (Sobre la imposibilidad, aunque no según el modo del absurdo inmediato o *contradictio in adjecto,* de una conciencia no consciente de sí misma, cf. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* I, Lib. II, cap. 2, especialmente los parágrafos 2 y 8). Pero, a su vez, tampoco cabe considerar objeto puro a algo que está existiendo, porque la inexistencia, aunque no suficiente, es necesaria para la pura objetualidad cabalmente en tanto que pura.

De este modo nos encontramos con que mientras los actos de conciencia meramente pensados pertenecen —como todo lo que solo es en la conciencia y en calidad de mero objeto de ella— al ámbito propio de la pura objetualidad, los actos de conciencia efectivos no consiguen, en cambio, alojamiento alguno por no darse una tercera posibilidad extraquidditativa distinta, por un lado, de la objetualidad pura y, por el otro, de la transobjetualidad. Tal vez se piense, y se estaría en lo cierto, que para superar esta dificultad es imprescindible el abandono de la descripción de lo transobjetual como «lo existente sin tener que estar presente a la conciencia». Mas ¿de qué modo podría entonces lo transobjetual ser definido?

Si se incluyese en la definición la nota de la presencia a la conciencia, quedaría excluido de lo transobjetual todo cuanto no es un acto de la conciencia misma, ni esté siendo tampoco objeto de ella. No cabría, por tanto, considerar recíprocamente equivalentes las nociones de la existencia y la transobjetualidad, salvo que *ex professo* se admitiera un abusivo actualismo idealista. Y sobre todo: ¿por qué razón y en qué sentido sería transobjetual precisamente lo que no puede ser sin ser presente de alguna manera a la conciencia? A esta pregunta solo se podría responder afirmando que la razón y el sentido de que lo así presente se denomine transobjetual están señalados por el otro elemento de la descripción, a saber, la nota de «existente». Mas si ello es así, la otra nota, la del estar presente a la conciencia, deberá quedar eliminada por arbitrariamente restrictiva, aunque no por incompatible con la transobjetualidad. Ahora bien, ¿no regresaríamos de este modo a la fórmula «lo existente sin tener que estar presente a la conciencia», fórmula que ya hemos rechazado por cuanto hace posible que se excluyan del ámbito de lo transobjetual —alojándolos en la esfera de los objetos puros— todos los actos de conciencia que no son actos meramente pensados?

La solución global de estas dificultades ha de consistir ante todo en no incluir en la descripción de lo transobjetual, ni tampoco excluir de esta descripción, el estar presente a la conciencia, puesto que tanto la inclusión de esta nota como su exclusión nos han

llevado a topar con obstáculos invencibles. Y hay ciertamente una fórmula en la cual la presencia a la conciencia no resulta excluida de la descripción de lo transobjetual, ni incluida tampoco en esta misma descripción, a saber: «lo que no se limita a ser ante la conciencia». Lo único que con esta fórmula queda fuera del ámbito de lo transobjetual es lo puramente objetual, y lo que dentro de este ámbito queda encuadrado abarca no solamente lo que es sin necesidad de ser presente a la conciencia, sino también lo que, no pudiendo tener ser sin presencia alguna a la conciencia, no reduce su ser —en la acepción extraquidditativa— a su puro y simple aparecer. Digamos, para evitar los posibles equívocos en la intelección y aplicación de la fórmula, que hay dos modos, bien diferentes, de no limitarse a ser ante la conciencia: el que supone la presencia correspondiente (sin limitarse a ella, claro está) y el que ni siquiera la supone. Pero dentro del primer modo han de distinguirse, a su vez, dos variantes, según que el estar presente a la conciencia pertenezca a algo que es acto, o sujeto en actividad de la conciencia misma, o bien, por el contrario, pertenezca a algo que se encuentre en el caso opuesto. Consideremos detenidamente estas diversas posibilidades.

1.° Comencemos por el caso de lo que, además de no limitarse a ser ante la conciencia, ni siquiera es presente a ella. A la posibilidad de este caso se opone, en principio, la cabal manifestación de todas las realidades a la Conciencia absoluta, cuyo poder de representación se halla exento de todo límite. Frente a ello debe observarse que aquí hablamos únicamente de la presencia a la conciencia relativa, que es la propia de la subjetividad. Dios no es subjetividad. No se da en Él la distinción real entre la actividad consciente y su sujeto, ni, por tanto, la posibilidad de que en este haya algo sustraído, al menos eventualmente, a su propio poder de representación. Por el contrario, en la subjetividad la posibilidad de que algo le quede oculto atañe al propio ser —quidditativo y extraquidditativo— de la subjetividad misma. La autoconciencia de la subjetividad es limitada, no una plena autotransparencia, y además de las sombras y las opacidades que amenguan el testimonio de su luz, se dan en ella pausas o intermisiones en su propio ejercicio, el cual, por tanto, no es enteramente sincrónico respecto del ser de la subjetividad aptitudinalmente consciente.

Todo cuanto se esconde bajo las opacidades y las sombras que se oponen a la luz de la autoconciencia, así como todo aquello que en la subjetividad permanece mientras su autoconciencia está en suspenso, son casos bien definidos de lo transobjetual en la acepción de lo que no solamente no se limita a ser ante la conciencia, sino que ni siquiera está presente a ella en modo alguno. La objeción «inmanentista», según la cual está siendo presente a la conciencia aquello mismo a lo que esta presencia le es negada, ya ha sido aquí discutida en lo tocante a su significación más general (Introducción, cap. III). Desde el punto de vista de su significación más especial en el actual contexto, procede hacerle dos puntualizaciones como complementos (especiales también, no generales) a la crítica que ya en su momento se hizo.

En primer lugar, la objeción inmanentista resulta literalmente *extemporánea* en su aplicación a los hiatos o pausas de la autoconciencia, porque la representación que de esos paréntesis se tiene cuando se niega que durante ellos se esté teniendo conciencia, no

puede por menos de ser posterior a ellos, además de ser solo un puro y simple pensamiento abstracto que, en cuanto tal, no se inscribe en el mismo plano en el que habría de instalarse la autoconciencia concreta suspendida durante el tiempo de esas intermisiones.

En segundo lugar, la conciencia que de lo latente tenemos precisamente cuando lo afirmamos como oculto no nos lo des-oculta en su propio perfil: no nos hace patente el *quid* de lo así afirmado. Y este defecto no se reduce a la falta de una información exhaustiva (tal información sobrepasa las posibilidades de la facultad cognoscitiva de la subjetividad), sino que consiste en la carencia de todo cuanto no sea en ese *quid* su abstracta índole de «algo perteneciente a la subjetividad respectiva». Por lo demás, la vacuidad o inconcreción de la «conciencia de lo no consciente» se acentúa en el caso de que «lo pensado como no pensado» sea distinto de la propia subjetividad que reflexiona o de toda subjetividad en general. Por ejemplo: si a la tesis según la cual Dios trasciende nuestra capacidad cognoscitiva (*v. gr.*, la afirmación anselmiana —*Proslogion*, cap. XV — del *quiddam majus quam cogitari possit*) se le hiciese el reparo de que lo que así trasciende nuestro conocimiento está siendo, no obstante, objeto de este, siempre se habría de aclarar que lo así conocido queda tan indefinido o inconcreto que mantiene en su estado de latencia —trascendente, por tanto, a nuestra facultad cognoscitiva— el *quid* mismo de lo representado, salvo en su abstracta nota de ser algo perteneciente al ser de Dios.

2.º Lo que es acto, o sujeto activo, de la conciencia misma no puede ser sin ser-presente-a-la-conciencia, pero puede ser-presente-a-la-conciencia y, sin embargo, no ser (*i.e.*, no existir). La imposibilidad de que un acto de la conciencia sea sin que sea presente a la conciencia misma no constituye, pura y simplemente, la expresión negativa de un peculiar ser extraquidditativo simplemente posible para esta clase de actos. Es, por el contrario, la positiva quiddidad de todos los actos de esta clase lo que exige su estar presentes a la conciencia, tanto si los actos en cuestión son efectivos, como si solo son objetos del pensar. No es un acto de conciencia lo pensado si no es pensado como presente de algún modo a la conciencia. Y otro tanto conviene a todo sujeto activo de la conciencia misma como sujeto no solo aptitudinal, sino actual: activo *in actu secundo*, aun en el caso de que su único valor extraquidditativo sea el del puro y simple ser-pensado.

Ni los actos de la conciencia ni sus sujetos activos hacen presente algo sin que ellos mismos se hagan también presentes. Ello se pone de manifiesto sobre todo en las vivencias intencionales de carácter oréctico. Así, *v. gr.*, el hambre no es solo *intentio* representativa apetitiva del alimento, sino también conciencia de ella misma; un hambre inconsciente no es ningún hambre, como tampoco una sed inconsciente es una sed. Pero la presencia a la conciencia se da también, aunque no de un modo tan enfático, en todos los actos específicos de la subjetividad, incluso en los más directa y explícitamente referidos a algo que no es la propia subjetividad ni ningún acto específico de ella. Si pienso, pongo por caso, en la catedral de Burgos, lo objetualmente presente a mi conciencia no es otra cosa que lo que de esta catedral se me aparece como su esquema

completo o bien como un pormenor explícitamente dado en él. Mi propio acto de pensar en ello no es entonces objeto de mi pensar, pues ni mi esquema objetual completo de la catedral de Burgos, ni ningún pormenor que esté explícito en él, son un acto mío de pensar, ni en manera alguna lo contienen. Y, sin embargo, ese acto mío de pensar está presente, de una manera inobjetiva, a mi propia conciencia, que en ninguna ocasión, por muy extraviada que se halle, puede funcionar —como un espejo— sin ninguna auto-referencia (sin dar*se* cuenta de que está actuando).

La quiddidad de los actos de este tipo exige un peculiar estar presente —inobjetivo o atemático, pero efectivo— a la propia conciencia. Por ende, la reflexión sobre los actos de este tipo —«reflexión» quiere decir aquí retro-flexión: el regresivo giro de la conciencia hacia alguna de sus actividades ya cumplidas— no es lo único que los hace presentes a la conciencia, sino solo lo único que a ella los hace presentes de una manera explícita, como tema u objeto, pero precisamente cuando han dejado de ser, cuando ya su darse no es real, sino exclusivamente objetual. Su objetualidad es incompatible con su transobjetualidad, y esta es presencia efectiva (no meramente pensada), pero presencia inobjetiva o atemática, no explícita, sino tan solo aptitudinalmente desplegable por obra de una ulterior retro-flexión.

3.° En el caso de lo que no es un acto de conciencia ni tampoco un sujeto activamente consciente, el estar siendo presente a la conciencia no se halla, *en ningún sentido,* exigido por la respectiva quiddidad. La puntualización «en ningún sentido» se debe a que en algún sentido el darse ante la conciencia está, en cambio, exigido por la quiddidad misma de los propios actos de conciencia y por la de los sujetos activamente conscientes: desde luego, no de tal modo que el presentarse, temático o atemático, a la subjetividad sea necesario de una manera absoluta, sino tan solo hipotética o condicionada, vale decir, en el supuesto, y solo en el supuesto, de que la respectiva quiddidad esté efectivamente siendo o, cuando menos, esté siendo-pensada. El segundo miembro de la hipótesis no da lugar a ninguna tautología, porque lo que con él se pretende decir no es que determinadas quiddidades hayan de estar presentes, en una o en otra forma, a la conciencia cuando están siendo pensadas (esta tautológica evidencia habría de aplicarse a todas las quiddidades y a todo objeto de representación), sino que solamente pueden ser pensadas como algo que implica un cierto presentarse a la conciencia. La necesidad de este hallarse presente es meramente hipotética por no ser contradictorio, en modo alguno, que las respectivas quiddidades no sean (en absoluto), ni tan siquiera que no sean pensadas.

Pero ni siquiera esa necesidad meramente hipotética pertenece a la presencia a la conciencia en el caso de las otras quiddidades, cuya forma de mostración debe calificarse, por lo mismo, de puramente fáctica o contingente: no exigida en sentido alguno. Su afirmación tiene, sin duda, el carácter de una cierta necesidad asimismo hipotética, pero necesidad solo *de dicto,* no *de re* y, además, inevitablemente tautológica, si no queda expresada como la imposibilidad de que algo que en un momento está siendo no esté siendo presente en ese mismo momento. Ese carácter meramente fáctico-hipotético es el único que el realismo puede atribuir al darse ante la conciencia cuando lo que está presente a ella no es ningún acto suyo ni tampoco un sujeto activamente

consciente. (Por el contrario, para el idealismo la presencia a la conciencia es requisito de toda clase de ser. Lo cual no quiere decir que el idealismo niegue la posibilidad de que esa presencia sea meramente fáctica, sino que para él es imposible que algo fáctico sea sin ella).

§ 3. Carácter no quidditativo de toda presencia intencional

El hecho de que la presencia a la conciencia esté exigida (hipotéticamente) por determinadas quiddidades puede inducir a pensar que, en tanto que así exigida, esta presencia es algo quidditativo: un constitutivo de las quiddidades en cuestión. Puesto que la sed me es imposible si no me doy cuenta de ella, ¿no tendré que pensar que este darme cuenta forma parte de la quiddidad de la sed? El mismo razonamiento y la misma pregunta puedo también hacérmelos a propósito de cualquier acto mío de conciencia que solo me sea presente de una manera inobjetiva o atemática, mas no por ello menos efectiva. Y, sin embargo, ninguna presencia es propiamente un *quid.* La presencia lo es, en cada caso, *de* una determinada quiddidad, pero ella misma no es quiddidad en ningún caso. Lo presente, no la presencia, es propiamente un *quid.* De una manera inequívoca ello se echa de ver en la flexión existencial de la presencia. Todo lo existente, *i, e.*, presente *in rerum natura*, tiene un *quid*, pero la existencia misma no lo tiene, ni tampoco lo es (se sobreentiende: de suyo), si bien en cada caso es existencia *de* una quiddidad determinada (en el caso de Dios, identificándose realmente con un *quid* de irrestricta o pura positividad). La tan traída y llevada negación kantiana de que el ser sea un predicado real equivale a la negación de que la existencia sea un predicado quidditativo. De este modo la célebre tesis de Kant resulta incontrovertible, pero solamente de este modo.

Tan evidente como que los cien táleros reales y los cien táleros meramente pensados tienen el mismo *quid*, es que media entre ellos la nada desdeñable diferencia consistente en que mientras que aquellos sirven para la efectiva compra de algo que no rebase ese precio, estos no valen para comprar realmente nada. En consecuencia, «real» («existente»: transobjetual) y «meramente pensado» son, sin duda, predicados diferentes, aunque entre sí coinciden en no ser, en sentido alguno, predicados quidditativos. La diferencia entre los cien táleros reales y los cien táleros meramente pensados es evidente, pero no estriba en que aquellos son útiles para ciertas compras y estos no lo son para ninguna, porque los táleros meramente pensados sirven también para compras meramente pensadas. Entre estas y las compras efectivas hay asimismo una evidente diferencia, pero, también evidentemente, no del género de las que pueden darse entre un *quid* y otro *quid*, sino de un género u orden radicalmente extraquidditativo. Ahora bien, esto mismo nos hace ver que no solo la presencia existencial, sino también la presencia a la conciencia (como la del caso de los táleros meramente pensados) no es propiamente un *quid*, aunque, al igual que aquella, pueda ser concebida «como si» lo fuese.

La pregunta «*¿qué* es la presencia a la conciencia?» implica, indudablemente, que esta presencia es o, al menos, tiene un cierto *qué*, pero aunque este difiere del correspondiente a la flexión existencial de la presencia, no deja de compartir con él la situación de lo concebido a la manera de un *quid*, sin serlo genuina y propiamente. En lo esencial es lo mismo que ocurre si, al considerar el ser-presente a la conciencia, pienso que este ser está siendo, a su vez, presente a la conciencia misma. Solo *per accidens*, no *per se*, es en tal caso la presencia lo presente: vale decir, lo es en cuanto objeto de consideración o pensamiento, pero no en tanto que presencia. Y si a ello se le objetase que el *per se* presupone una cierta esencia o quiddidad esencial, no hay ningún inconveniente en admitirlo con la aclaración, otra vez, de que solo se trata de un «como si» (un *ad instar entis*) puramente conceptual.

¿Cuál habría de ser el contenido —lo presente— si la misma presencia a la conciencia fuese, ya que no el *quid,* al menos un sector de este en determinadas entidades? Por fuerza lo habría de ser el restante sector. Pero no cabe que una quiddidad se componga de un sector *per se* presente a la conciencia y de otro que esté presente a la conciencia solamente *per accidens.* ¿Cómo puede entonces entenderse que en determinadas entidades el darse cuenta de ellas esté exigido por la respectiva quiddidad? La única forma correcta de poder explicar este inconcuso hecho estriba en afirmar que la presencia en cuestión es cuasi-propiedad de la quiddidad correspondiente, entendiendo aquí por propiedad no un rasgo constitutivo, sino una determinación consecutiva (en la misma acepción según la cual se dice que son propiedades del hombre, y no su misma *essentia metaphysica* ni tampoco un aspecto suyo, la mortalidad, la facultad de hablar, la capacidad de reír, etc.). Solo se trata de una cuasi-propiedad, y no de una propiedad *sensu stricto,* precisamente por no ser la presencia a la conciencia una auténtica determinación quidditativa.

También bajo este aspecto es viable el paralelismo con la flexión existencial de la presencia en el caso del Ser absolutamente necesario. La existencia del Ser absolutamente necesario es una existencia absolutamente necesaria y no contingente en modo alguno. Según nuestro modo de concebir, es una existencia exigida por la correspondiente quiddidad. Ello no prueba que el Ser absolutamente necesario exista (no se trata, en ningún sentido, del «argumento ontológico»). Únicamente prueba que, si existe, existe de una manera absolutamente necesaria. Ni la existencia, ni la necesidad (ya absoluta, ya relativa), ni tampoco, por tanto, la existencia absolutamente necesaria son, propiamente hablando, valores quidditativos, aunque podamos pensarlas —concebirlas— al modo de estos valores, tal como ocurre con el «darse cuenta» de los propios actos de conciencia y de los sujetos de estos actos.

§ 4. Los modos de la presencia a la conciencia

La presencia a la conciencia no es lo mismo que la objetualidad. Toda objetualidad es una forma de presencia a la conciencia, pero no toda presencia a la conciencia tiene la

forma de la objetualidad. De acuerdo con los análisis hechos en este mismo capítulo, cabe, ante todo, que la presencia a la conciencia sea exigida o que, por el contrario, no lo sea. En el primer caso puede a su vez ocurrir que la presencia sea atemática, implícita, o bien temática, objetual. La presencia atemática o implícita es la propia de toda vivencia intencional explícitamente heterológica. En otra ocasión (vid. *La estructura de la subjetividad*, Tercera Parte, Sección II, cap. III) he dado a esta modalidad del dar*se* cuenta el nombre de «tautología inobjetiva» o, también, «tautología meramente concomitante o consectaria». El uso de la voz «tautología» fuera del ámbito propio de la lógica, y, más concretamente, fuera de la teoría de la predicación, puede resultar, sin duda, extraño. Sin embargo, la aplicación de este término dentro de la teoría de la conciencia se justifica por la dimensión auto-referencial que la conciencia posee. La conciencia no es solo heterológica, intendente de algo distinto de ella misma, sino también auto-lógica o tauto-lógica en el sentido de aprehensiva de su ser, de ella misma en tanto que activa: o mejor, el sujeto consciente se da cuenta de él mismo, además de darse cuenta de lo otro y, ante todo, en el mismo acto en el que lo otro le es presente.

A la tautología simultánea de la heterología e indisociable de ella le corresponde la determinación de «meramente consectaria o concomitante» y la de «inobjetiva», la primera por su índole de algo secundario —aunque sincrónico— respecto de la *intentio* hacia lo otro que ocupa enteramente el primer plano, y la segunda por no hacer de la propia mismidad consciente el objeto o tema de la concencia. En la presente ocasión vamos a designarla con el nombre de «preobjetualidad» por ser la autopresencia necesaria, previamente a los actos de retro-flexión, para que puedan tematizarse u objetivarse en estos actos las vivencias a las que ellos se refieren. La preobjetualidad es, de este modo, una forma de presencia a la conciencia, la que no falta ni tan siquiera en los casos de máxima extra-versión, ya que sin ella toda extraversión es imposible como un aspecto de la conciencia en acto. Si mi pensamiento —continuemos con un ejemplo ya aducido— se refiere a la catedral de Burgos, mi propio acto de pensar me es preobjetualmente presente en tanto que referido a la catedral de Burgos. Es ella y no mi propio acto de pensarla, lo objetualmente presente a mi conciencia mientras dura este acto, pero es este mismo acto, y no la catedral de Burgos, lo que de un modo pre-objetual me está siendo entonces presente. Para la teoría del objeto puro la rigurosa determinación del concepto de la preobjetualidad tiene un claro interés, por cuanto deben fijarse con la mayor exactitud posible las relaciones entre la objetualidad pura y la preobjetualidad. Consideremos estas relaciones y tratemos de analizarlas desde el punto de vista de los intereses de la teoría del objeto puro.

La comparación de la objetualidad pura y la preobjetualidad resulta bastante más compleja e intrincada de lo que cabe inicialmente presumir ante la irreductible distinción de estos dos modos de ser presente a la conciencia. En un sentido estrictamente formal, la objetualidad pura y la preobjetualidad, además de mutuamente irreductibles, son también incompatibles entre sí. La objetualidad pura es una objetualidad —la única propia de lo inexistente en tanto que inexistente, a la vez que pensado—, mientras que, en cambio, la preobjetualidad no es una especie de objetualidad previa, sino algo previo a

la objetualidad, aunque ejercido simultáneamente con algún caso de esta. La presencia que a mi conciencia tiene mi propio acto de pensar en la catedral de Burgos es presencia preobjetual, simultánea de la presencia objetual de la catedral de Burgos a mi propia conciencia. Mas si aplicamos tanto a la objetualidad pura como a la preobjetualidad la distinción entre la materia y la forma —en este caso, la distinción entre lo presente y la presencia—, surgen al punto varias complicaciones que importa registrar y examinar.

En efecto, si pienso algo inexistente, *la presencia* que ante mi conciencia tiene lo que entonces estoy pensado es objetualidad pura, pero cabe que *lo presente* de este modo sea algo que, si existiera, estuviese presente a mi conciencia de una manera preobjetual. Por ejemplo, si ahora pienso en el pensamiento que de la catedral de Burgos tuve antes, lo ahora pensado es algo cuyo actual ser-presente a mi conciencia posee el carácter de la pura objetualidad, aunque en sí mismo es algo a lo que conviene la preobjetualidad como presencia exigida (hipotéticamente, según ya se explicó) por la correspondiente quiddidad. Puede ser útil para expresar la misma situación de otra manera, aunque con idéntica exactitud, el distinguir entre la presencia ejercida (*praesentia in actu exercito*) y la meramente significada o pensada (*praesentia in actu signato*). El pensamiento que de la catedral de Burgos tuve antes me fue entonces presente con presencia ejercida de carácter preobjetual, y me es ahora presente según la forma puramente objetual que es la única que conviene a lo que ya no existe, y en la cual es significada —pensada— la anterior.

Y todavía deben tenerse en cuenta las posibilidades que se abren por virtud de la distinción entre la presencia *per se* y la presencia *per accidens*, así como por la distinción entre la subjetividad propia y la ajena. La presencia de lo necesariamente preobjetual (es decir, la de aquello que en razón de su *quid* no puede ser, ni ser-pensado tampoco, sino como dado preobjetualmente a la conciencia) es presencia *per se* si el respectivo *quid* está existiendo, pero es presencia *per accidens* en el caso contrario, y entonces solamente puede constituirse bajo la forma de la objetualidad pura, ya que es esta el único modo en que puede lo inexistente estar presente o dado a la conciencia. Ello no obstante, puede también ocurrir que, además de la presencia *per se* que lo preobjetual tiene cuando está efectivamente existiendo, se dé también para él, de una manera sincrónica, la presencia *per accidens* bajo la forma de la objetualidad, aunque no, por supuesto, en la propia subjetividad a la que físicamente pertenece y de la cual entonces constituye un efectivo accidente, sino en una subjetividad que le sea ajena. Lo preobjetualmente presente en un yo distinto del mío puede serme presente, pero tan solo de una manera objetual. La intersubjetividad permite estas conexiones, a las que cabe añadir la que se da por la presencia puramente objetual que en una subjetividad esté teniendo, en un cierto momento, lo que fue antes preobjetualmente presente en otra subjetividad.

Todas las conexiones y complicaciones registradas son posibles en lo presente, pero no en la presencia. La objetualidad pura y la preobjetualidad no pueden, en cuanto tales, coimplicarse. Así, *v. gr.*, aunque todo acto en el que algo me está siendo presente de un modo puramente objetual es también un acto que a su vez me es presente de una manera

preobjetual o atemática, ello no constituye ninguna demostración de que la objetualidad pura y la preobjetualidad puedan entreverarse mutuamente en cuanto formas del ser-presente-a-la-conciencia. Lo único que con ello queda demostrado es que cabe que un acto preobjetualmente presente sea un acto en el que algo alcance una presencia de pura objetualidad (siempre y cuando ese algo no consista en el mismo acto).

Finalmente, también debe tenerse en cuenta que, en oposición a la preobjetualidad, la objetualidad pura no es presencia exigida por la quiddidad correspondiente. Bien es verdad que las estructuras quidditativas contradictorias —las quiddidades absurdas, como la materia inextensa, el círculo cuadrado, etc.— «exigen» su inexistencia: pueden ser solamente objeto de pensamiento (como están siéndolo ahora), mientras que debe negárseles la posibilidad de «ser» pura y simplemente. Incluso cabe concebir esta «imposibilidad de ser» como (si fuese) una propiedad de las quiddidades absurdas. Pero para ser objeto puro no se requiere la imposibilidad de ser, sino que basta la fáctica carencia de existencia, y, por otro lado, ni esa imposibilidad ni esta carencia meramente fáctica exigen que sus respectivos sujetos de atribución estén siendo presentes a la conciencia. La objetualidad pura es, en cuanto objetualidad, fáctica siempre, aun en el caso de que su sujeto de atribución sea tal (y ese es el caso de todos los *entia rationis*) que le corresponda una inexistencia apodíctica.

* * *

La diferencia entre la preobjetualidad y la objetualidad pura es suficiente para que esta no quede identificada con la propia de la quiddidad que solo *es* si es-presente de algún modo a la conciencia. Entre las quiddidades que existen —y que, por tanto, no son objetos puros— se encuentran las que requieren su estar dadas a la conciencia de una manera preobjetual. Pero hay además otra razón por virtud de la cual el objeto puro no debe quedar identificado con la quiddidad que solo es en cuanto dada de una manera consciente: a saber, la existencia de ciertos actos en los cuales la subjetividad se está dando cuenta de sí misma de una manera temática y sin hacer ninguna retro-flexión. Son los actos que también pueden caracterizarse como los propios de la «reflexividad originaria» (así los he designado en *La estructura de la subjetividad*, Tercera Parte, Sección primera, cap. I, 2 y Sección segunda, cap. III, 2). Ejemplos de esta clase de actos ya se han tenido aquí en cuenta, bien que sin calificarlos de ese modo. Así, la sed y el hambre fueron en este mismo capítulo aducidas como casos de vivencias intencionales de carácter oréctico, las cuales constituyen, a su vez, una de las modalidades de los actos que no pueden hacer presente algo distinto de ellos sin que ellos mismos se hagan también presentes de una u otra manera.

En las vivencias de necesidades biológicas «sentidas», como las del hambre y la sed, pero también en la vivencia del dolor, en la del deber y, en general, en todas aquellas en las cuales la subjetividad se hace a sí misma presente en calidad de instada o de apremiada (por tanto, también en el ejercicio de la actividad de juzgar con evidencia inmediata o mediata, y asimismo en la comunicación intersubjetiva), hay una presencia

reflexiva en el sentido de la auto-presencia, pero no reflexiva según el modo de la retro-flexión, por no ser un volverse la subjetividad hacia alguno de sus actos ya cumplidos. Precisamente para distinguirla de toda retroferencia, conviene designarla con el nombre de «reflexividad originaria». Y esta forma de presencia a la conciencia se distingue también de lo que hemos llamado la «preobjetualidad», porque es ya un modo de objetualidad. Se trata, efectivamente, de un explícito darse cuenta o autoconciencia temática. Por ser auto-referente, coincide con la modalidad preobjetual de la conciencia, pero, en cambio, por ser explícito se distingue, a su vez, de esta modalidad.

La presencia por reflexividad originaria está exigida por la quiddidad correspondiente y en este aspecto coincide con la conciencia preobjetual. Como exigida por la quiddidad a la cual se atribuye, la reflexividad originaria es objetualidad connatural. De ahí que pueda denominársela objetualidad sineidética por cuanto resulta inseparable, necesariamente solidaria, del εἶδος o quiddidad del respectivo sujeto de atribución. Su diferencia con la objetualidad pura es bien patente. Esta es fáctica siempre, tal como ya se ha explicado al compararla con la modalidad preobjetual de la conciencia, mientras que aquella, en cambio, es necesaria, aunque tan solo según el modo hipotético, no absoluto, que también se puntualizó. Por lo demás, las relaciones entre la objetualidad pura y la objetualidad sineidética no son menos complejas o intrincadas que las que se dan entre aquella y la preobjetualidad.

También ahora ha de tenerse en cuenta la distinción entre la materia y la forma o, lo que es igual, entre lo presente y la presencia. Tomadas abstractamente, o en sí mismas, con independencia de su materia o sujeto de atribución, la objetualidad pura y la connatural o sineidética son entre sí, además de irreductiblemente diferentes, incompatibles también. No es posible, en efecto, una objetualidad a la vez pura y sineidética. Mientras la pura se caracteriza, entre otras cosas, por ser meramente fáctica, la sineidética es, por el contrario, necesaria (aunque de un modo condicionado e hipotético: en el supuesto, y únicamente en el supuesto, de que su materia esté siendo o de que, al menos, esté siendo-pensada). Por el contrario, cabe que lo presente bajo la forma de la objetualidad sineidética sea lo mismo que lo presente bajo la forma de la objetualidad pura. Por ejemplo, un dolor pasado es, en cuanto dolor, el sujeto de atribución o la materia de una objetualidad sineidética, y, a la vez, en tanto que inexistente, puede ser el sujeto de atribución o la materia de una objetualidad pura. O bien, por considerar otro tipo de casos en idéntica situación: todo juicio evidente y pretérito es, en cuanto actividad judicativa cumplida con evidencia inmediata o mediata, algo a lo cual conviene la objetualidad sineidética, y a la vez, en cuanto que ya no existe, algo presente en la forma de la objetualidad pura si *de facto* está siendo el término intencional de una conciencia rememorativa.

Asimismo, las consideraciones que a propósito de la relación entre lo preobjetual y lo objetual puro se hicieron en torno a la distinción entre la presencia *per se* y la presencia *per accidens* son aplicables, con las modificaciones oportunas, a la comparación de la objetualidad pura y la connatural o sineidética. Cuando la estaba sintiendo, la sed en la que estoy pensando ahora me era *per se* presente, y aunque no puedo pensarla sino

como explícitamente dada a la conciencia, la pura objetualidad que le concierne por no estar existiendo y ser, no obstante, pensada, es presencia *per accidens,* la cual no le pertenece por ser sed, sino que le conviene solo por ser-pensada. La situación así descrita es fundamentalmente la misma que ya hemos observado para el caso de la conciencia de carácter preobjetual. No hay en ello nada de extraño, porque la preobjetualidad es una cierta presencia connatural o sineidética. Su índole atemática o implícita constituye su diferencia —ciertamente, esencial— respecto de la presencia sineidética, objetualmente ejercida.

Es también presencia *per accidens* la que bajo la forma de la objetualidad pura esté teniendo en una subjetividad algo que en otra subjetividad se dio con una conciencia sineidéticamente objetual. Esa presencia *per accidens* ofrece un peculiar rasgo negativo: no puede ser presencia retro-flexiva. Ello se debe a que la objetualidad por retro-flexión no puede darse, en cada subjetividad consciente en acto, nada más que para los actos que a esta misma pertenecen como ejercidos por ella, nunca a los ejercidos por una subjetividad que ella no es. Así, pues, aunque toda presencia retro-flexiva es objetualidad pura, no toda objetualidad pura es presencia retro-flexiva. Los proyectos son constitutivamente prospectivos y su ser-presentes a la conciencia tiene el carácter de la pura objetualidad. Sin embargo, cabe la posibilidad de que un proyecto sea objeto de conciencia retro-flexiva. Yo puedo pensar hoy en un proyecto que ayer se me ocurrió. Y también me es posible recordar mis esperanzas pretéritas, y hasta tener la esperanza de recuerdos futuros («con recuerdos de esperanzas y esperanzas de recuerdos», Unamuno, glosado por L. Rosales en *La casa encendida*, al final del prólogo). Y la posibilidad de tener lo futuro como si ya hubiese decaído en pretérito (Jorge Manrique: «si juzgamos sabiamente / daremos lo no venido / por pasado») hace ver la complejidad de los enlaces indudablemente permitidos por la presencia dada bajo la forma de la pura objetualidad.

Pero volviendo a la confrontación con la objetualidad sineidética, debe finalmente advertirse que, mientras esta es posible exclusivamente para quiddidades subjetuales (y tampoco para todas, puesto que algunas exigen la modalidad preobjetual de la presencia), la objetualidad pura no se limita, en su materia o sujeto de atribución, nada más que por la condición de que lo presente a la conciencia no sea algo que esté existiendo. Esta condición tiene un carácter exclusivamente ontológico, aunque aquello a lo cual se aplica esté determinado también por la condición, formalmente psicológica, de la objetualidad. Es verdad que así como bien puede suceder que no exista algo a lo cual yo considero existente, cabe asimismo que esté en verdad existiendo una quiddidad que yo creo que no existe, pero nada de todo ello afecta en ningún sentido a la índole propia del objeto puro. La existencia o la inexistencia de una quiddidad representada por una subjetividad consciente en acto es un hecho ontológico, independiente, en cuanto tal, de nuestra psique, y el estar-siendo-objeto es, como ya se explicó en el capítulo dedicado al «análisis fenomenológico y ontológico del objeto en tanto que objeto», el reverso irreal de la *realidad* de un acto representativo.

A la índole propia de la subjetividad pertenece la capacidad efectiva —transobjetual, existente: no meramente pensada— de conferir presencia objetual a lo que está

desprovisto de existencia. Los errores eventualmente posibles en nuestras apreciaciones de lo existente y de lo inexistente dejan intacta la radical y esencial validez de nuestra facultad cognoscitiva no solo para distinguirlos en abstracto, sino para discriminarlos en concreto. (Pretender que el reconocimiento de que cometemos errores en las discriminaciones concretas autoriza a hacer caso omiso de la distinción entre lo existente y lo no existente, forzando así la renuncia a la teoría del objeto puro, sería tan desmesurado e infundado como pensar que se ha de abandonar la distinción entre las monedas verdaderas y las falsas, o que nos debemos abstener de usar de esta distinción en los casos concretos, porque no nos falta la experiencia de habernos equivocado al aplicarla).

En último término, la confrontación tanto con la objetualidad connatural o sineidética, como con la preobjetualidad, pone de manifiesto que la objetualidad pura es un valor absolutamente extraquidditativo. Sin duda alguna, podemos concebir este valor según el modo de una quiddidad, como lo prueba la posibilidad de que nos preguntemos *qué* es, en *qué* consiste. Ello debe decirse asimismo, tal como ya se explicó, de toda clase y género de presencia, sin excluir la existencia. Pero la insoslayable distinción entre el estar-presente y aquello a lo que concierne o compete este estar, obliga a reconocer que ninguna presencia es propiamente un *quid.* Ahora bien, tanto la preobjetualidad como la objetualidad sineidética, aunque formalmente no pueden constituir, en modo alguno, valores quidditativos, son valores exigidos, sin embargo, por las correspondientes quiddidades. Estas no pueden ser, ni ser-pensadas, sin tenerlos como ejercidos o, respectivamente, como pensados. De este modo, por tanto, son valores extraquidditativos formalmente, pero no fundamentalmente.

Por el contrario, la objetualidad pura, por ser presencia meramente fáctica, es un valor extraquidditativo no ya solo de una manera formal, sino también de un modo fundamental, si bien esto último se ha de entender en acepción negativa, significando, así, que la objetualidad pura *no* es presencia basada en una necesidad resultante de algún tipo o género de *quid.* Justamente por ello el ámbito de la objetualidad pura puede estar ocupado por las más heterogéneas quiddidades: por todas, menos por una, que es la realmente idéntica al absoluto o puro y simple Ser, vale decir, la quiddidad divina, que, en virtud de esa identidad, no puede carecer de la existencia. No hace falta aclarar, pues, ya lo hemos hecho en este mismo capítulo, que con ello no se apela, en modo alguno, al «argumento ontológico». Con esta sola excepción, no hay nada que *por principio* haya de quedar fuera del ámbito de la pura objetualidad.

* * *

Por ser presencia de lo inexistente, la objetualidad pura se distingue también de la objetualidad indispensable para que algo existente pueda cumplir una función instrumental que nos resulte útil. Volvamos al ejemplo de los táleros —tal como Kant lo presenta en su discusión del argumento ontológico— según la distinción entre los efectivos y los solo posibles o meramente pensados. Para las compras efectivas no nos

sirven los táleros meramente pensados o solo posibles, sino los efectivos, pero tampoco nos valen estos para aquellas si de ningún modo los pensamos. Aunque se encuentren a mi disposición, en mi propio bolsillo, si yo no me acuerdo de que los tengo en él son para mí tan inútiles como los que no tengo en mi bolsillo, sino solo en mi pensamiento. Los táleros útiles para las compras reales son táleros a la vez reales y pensados. Aunque no suficiente, su objetualidad es necesaria para que puedan rendir su utilidad, pero esta objetualidad no es pura, porque su materia o sujeto de atribución son unos táleros transobjetuales, existentes. Otro ejemplo bien claro nos lo suministran las palabras. Su utilidad real es imposible si de ninguna forma se presentan a la conciencia. Mas la objetualidad indispensable para que cumplan su función instrumental no es objetualidad pura, por ser presencia que ante la conciencia tiene algo existente. En general: todos los signos instrumentales —y a su modo el dinero es también uno de estos signos— y, más ampliamente todavía, todos los instrumentos de índole artificial tienen necesidad de ser pensados, al menos por un momento (el de su invención), para desempeñar su cometido, pero esta objetualidad teleológicamente imprescindible, y que habría que calificar de «instrumental», no es objetualidad pura, porque su materia o sujeto de atribución es existente, transobjetual.

(Esta objetualidad teleológicamente necesaria, y que en razón de su sujeto de atribución o materia debe considerarse instrumental, no deja de tener una cierta similitud con la objetualidad connatural o sineidética y también con la preobjetualidad. Todas ellas coinciden en ser presencia exigida por el tipo de quiddidad correspondiente. En el caso de la objetualidad «instrumental» la quiddidad por la que la presencia a la conciencia está exigida es quiddidad artificial, no natural: el carácter mismo de instrumento debido a alguna técnica humana, tal vez rudimentaria o muy sencilla. Este carácter la hace diferir esencialmente de la objetualidad sineidética y de la preobjetualidad, pero también de la objetualidad pura, pues aunque esta no tiene necesariamente por materia las quiddidades de carácter natural, tampoco tiene necesariamente por materia las de índole artificial).

SEGUNDA PARTE

TAXONOMÍA DE LO IRREAL

XI. La tabla general de lo irreal

§ 1. Tipologías insuficientes

La ordenación sistemática del ingente polimorfismo que lo irreal presenta en la más ancha de sus acepciones no ha sido llevada a cabo hasta el presente. Determinados tipos y formas de irrealidad —ciertos «casos especiales» de objeto puro— aparecen, más o menos dispersos a través de la historia de las ideas filosóficas, como privilegiados centros de atención, a consecuencia, unas veces, de su singular interés especulativo, y por virtud, en otras ocasiones, de sus nexos, directos o indirectos, con algunos problemas de la vida práctica. También aquí serán examinados, pero no aisladamente, sino dentro del marco de un elenco general de lo irreal. Este marco es indispensable para que todos esos casos especiales queden debidamente situados, pero ante todo y sobre todo es necesario para poder tener de lo irreal una visión tan panorámica o completa como la que del ámbito de los seres finitos nos suministra el catálogo de los predicamentos o categorías.

El muestrario de formas de lo irreal que en la Introducción (cap. I, § 2) se consignó estaba exclusivamente dirigido a esbozar una idea aproximada de la variedad y la amplitud del ámbito propio del objeto puro. No se trataba de hacer una taxonomía general de lo irreal. Para procurarla hubiera sido imprescindible el disponer de un *fundamentum divisionis* que permitiese fijar una tipología sistemáticamente articulada, no un simple repertorio indicativo, y ese fundamento no podía quedar suficientemente establecido y justificado cuando solo se trataba de ofrecer una presentación introductoria del sentido y alcance de la teoría del objeto puro. Ahora, por el contrario, estamos ya en condiciones de poder ocuparnos de ese principio ordenador, sin el cual la taxonomía general de lo irreal, aunque de hecho pudiera ser completa, permanecería *de iure* radicalmente insuficiente, en tanto que desprovista de la *razón suficiente* de su validez.

Afirmar la necesidad de establecer el fundamento o principio ordenador en cuestión no equivale a decir que se tengan aquí por infundadas las divisiones de lo irreal propuestas por la doctrina del «ente de razón». Tales divisiones están perfectamente justificadas o fundadas y, por lo mismo, serán aquí recogidas, bien que no en calidad de *primeros* miembros divisivos del entero ámbito de lo irreal, porque, como ya se advirtió en la

Introducción, la doctrina del *ens rationis* toma lo irreal en una acepción más estrecha que la que aquí se le asigna. Recuérdese el motivo de la mayor amplitud que a lo irreal se adscribe en la presente investigación: precisamente, el significado más estricto que lo real tiene en ella y que, sin duda, es asimismo el más propio (cap. VIII). Tomado, pues, lo irreal en un sentido más amplio que el que lo hace equivalente al *ens rationis*, el fundamento o principio ordenador de su taxonomía general no puede coincidir con el de la propia de este «ente», puesto que ha de permitir la irrealidad de lo que, careciendo de existencia, es, sin embargo, posible (*i.e.*, apto para existir). O lo que vale igual: en la clasificación de lo irreal según su acepción más amplia, el *fundamentum divisionis* no puede serlo inicialmente la diversidad de las maneras de no poder existir, diversidad que es lo que justifica la distribución de los entes de razón en los dos grupos de las negaciones (concebidas como si fuesen positividades) y las meras relaciones de razón.

La diferencia entre los entes de razón *con* y *sin* fundamento *in re* es trasladable, mediante las correcciones oportunas, a la taxonomía de lo irreal, pero no constituye en ningún caso (es decir, ni para los entes de razón, ni para lo irreal en su más amplio sentido) una división esencial. Ni la posesión ni la carencia de un cierto apoyo transobjetual pueden ser configurativas de los objetos irreales, como tampoco pueden ser la de los reales en su formalidad objetual (independiente de la respectiva materia). Sea cual fuere su índole y su modo de comportarse, cualquier apoyo transobjetual es extrínseco a todo objeto considerado precisamente en cuanto objeto.

Por lo demás, sostener que la diferencia entre contar con un apoyo transobjetual y carecer de esta base no determina para los objetos irreales o puros una clasificación esencial, sino tan solo una *divisio per accidens*, no quiere decir que semejante división esté desprovista de importancia o únicamente la tenga en muy escasa medida. Por el contrario, se trata de una clasificación cuya singular relevancia se nos hace patente al advertir que la forma de objetualidad más fecunda en problemas filosóficos es la de los objetos irreales que cuentan con un apoyo transobjetual o real. Los objetos así «apoyados» no dejan de ser objetos puros. Formalmente irreales, son, sin embargo, objetos con fundamento *in re*. Ni este fundamento los convierte en objetos reales, ni la formal irrealidad que les conviene es por completo ajena a la realidad. La necesidad de distinguir y a la vez conectar la objetualidad pura de la forma y la transobjetualidad del fundamento no hace imposible, pero sí arriesgada, la exacta intelección de este tipo de irrealidades. Y una de las más inequívocas pruebas de la efectiva mesura del realismo que se denomina «moderado» está en el mantenimiento de ese delicado equilibrio entre la pura objetualidad formal y la transobjetualidad fundamental de esta clase de objetos puros. Con todo, la división de los objetos puros e irreales en dotados y no dotados de un fundamento *in re* no representa la taxonomía que *per se* conviene inicialmente a lo irreal, ya que, en su propia formalidad objetual, este no queda intrínsecamente determinado o afectado por la posesión, ni por la carencia, de semejante apoyo.

* * *

Fuera de la teoría tradicional del *ens rationis*, con las dos divisiones, una *per se* y otra *per accidens*, que de este se hacen en ella, la taxonomía de lo irreal ha sido abordada, pero no sistemáticamente elaborada, por N. Hartmann en sus consideraciones acerca de los tipos de lo «puramente irreal» (cf. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, LXII Kap., *d*). La noción hartmanniana de lo «puramente irreal» (*bloss Irreales*) o de lo «meramente intencional» (*bloss Intentionales*) tienen una cierta coincidencia relativa con lo aquí designado por las expresiones «lo irreal» y «el objeto puro». Se trata, efectivamente, de todas las modalidades de lo irreal carentes de independencia respecto de los actos que las objetivan (vid. el apartado *d*, «*Irrealität ohne ldealität*», que inmediatamente antecede al que se acaba de citar). «Su *ser* —dice Hartmann— es *puramente intencional*, dependiente, prestado y, en este sentido, un ser impropio, un mero ser *para-mí*, sin *en-sí*» («*Ihr "Sein" ist ein "bloss intentionales", abhängiges, verleihes und in diesem Sinne uneigentliches Sein, blosses "Fürmichsein" ohne "Ansichsein"*»).

La explicación de que Hartmann no hable de lo irreal simplemente, sino que use la expresión «lo irreal puro», significando con ella lo que posee una «irrealidad sin idealidad», se encuentra, por una parte, dentro del mismo capítulo 62, en los apartados que se dedican a la «idealidad libre» (*freie Idealität*) y a la «idealidad dependiente» (*anhängende Idealität*) y, por otra parte, en el capítulo 61, especialmente, en el apartado «El ser ideal y el ser real». En síntesis, la explicación consiste en que lo que Hartmann llama lo ideal es, como tal, siempre algo irreal, pero nunca lo irreal puro, pues mientras este carece del en-sí, aquel, por el contrario, lo posee. Sin embargo, se ha de tener presente que ese en-sí es tan solo gnoseológico, no ontológico, tal como en general ocurre en Hartmann, salvo en los casos en que lo contrario quede explícitamente dicho. Por lo demás, la diferencia misma entre lo ideal y lo real es descrita por Hartmann en los siguientes términos: «El ser real es el ser de las cosas, los acontecimientos, las personas, los hechos; es tempoespacial, solamente individual; tiene efectividad y posee la específica inclusión de lo efectivo en el unitario contexto de la totalidad de lo existente, donde se da su inevitable surgir y desaparecer, así como su presencia empírica en tanto que es vivido. De ahí que solamente al ser real conciernen las dos formas, la a priori y la a posteriori, del conocimiento. En cambio, el ser ideal está exento de temporalidad, efectividad y posibilidad de ser objeto de experiencia sensible; nunca tiene el carácter de lo individual, es rigurosamente permanente, poseyendo siempre el ser y solo a priori puede ser captado» (LXI Kap., *c*: «*Ideales und reales Sein*»).

No puede dejar de resultar extraño que, una vez hecha esta minuciosa descripción de lo real y lo ideal según sus contrapuestos rasgos peculiares, Hartmann niegue que la caracterización así determinada tenga algún sentido ontológico (*keine ontologische Charakteristik*). Evidentemente, no es ontológica la diferencia que estriba en que mientras lo real puede conocerse tanto a priori como a posteriori, lo ideal solo a priori pueda ser captado. ¿Mas cómo cabe entender que no sean ontológicas las diferencias entre lo efectivo y lo no-efectivo, lo individual y lo no-individual, lo temporal y lo no sometido al tiempo…, es decir, todas las diferencias mencionadas por Hartmann, excepto

las concernientes a la forma en que lo real y lo ideal están presentes a la conciencia en acto?

Pero aun prescindiendo de esa cuestión, no debe quedar inadvertida la imposibilidad de identificar la concepción hartmanniana de lo real con la sustentada en la presente investigación, donde lo real consiste en lo existente o transobjetual, en la acepción de aquello cuyo valor extraquidditativo no se limita a su presencia a la conciencia. El «en-sí» de lo que de este modo es existente (real, transobjetual) no se confunde con el «*gnoseologisches Ansichsein*» del que habla Hartmann tanto para el ser real como para el ser ideal, y aunque únicamente los individuos pueden poseer ese en-sí no meramente gnoseológico (de tal forma, por consiguiente, que lo calificado por Hartmann de ideal se reduce, en la concepción aquí mantenida, al objeto irreal o puro), no es cierto, en cambio, que todo lo individual sea transobjetual. (Para las relaciones entre lo individual y lo existente véanse las últimas páginas del capítulo IX de este libro, donde también se rechaza que la individualidad imprescindible para poder existir implique necesariamente la mutabilidad y la temporalidad. Lo dicho entonces a propósito de Frege y de Brentano se aplica asimismo a Hartmann en su concepción de lo real como ser individual sujeto al tiempo).

Para dejar inequívocamente señaladas las más decisivas diferencias entre la concepción hartmanniana de lo irreal y la que aquí se propone, deben tenerse en cuenta las observaciones siguientes: *a)* mientras que para Hartmann lo irreal no tiene ningún en-sí (equivalentemente, no posee ninguna independencia respecto del acto que lo objetiva), el en-sí que la concepción aquí sustentada niega a lo irreal es tan solo el de índole extraquidditativa, de tal suerte que lo irreal *no* carece de *toda* independencia respecto de la conciencia que lo capta (y así, pongamos por caso, aunque es verdadero el juicio que niega a la sirena y al centauro todo ser extraquidditativo diferente de su mera objetualidad, son falsos, en cambio, tanto el juicio que identifique entre sí las respectivas quiddidades como el que predique de cualquiera de ellos la índole de un dragón); *b)* el en-sí que lo irreal no tiene es, en la concepción aquí propuesta, el del carácter extraquidditativo, de modo que, en virtud de ello, lo calificado por Hartmann de ideal es, para la teoría del objeto puro, algo por completo irreal, no obstante ese *gnoseologisches Ansichsein* que Hartmann le reconoce, porque el valor de este en-sí es solo quidditativo (*formaliter* tan meramente quidditativo como el del centauro o la sirena, aunque *fundamentaliter* no responda por él algo dotado de un valor transobjetual).

Con estas aclaraciones queda enteramente justificada la afirmación, hecha arriba, de una cierta relativa coincidencia entre «lo puramente irreal» de que habla Hartmann y lo que se denomina «lo irreal» según la concepción aquí mantenida. Esa relativa coincidencia hace que la tipología de lo irreal puro, tal como Hartmann la ofrece, tenga un cierto interés para nuestra taxonomía general de lo irreal, y cabalmente por ello es aquí examinada con especial atención, a pesar de que la que el propio Hartmann le dedica se debe exclusivamente, según él mismo declara, a la conveniencia de perfilar el ámbito de los objetos ideales, distinguiéndolo de las diversas formas de lo puramente irreal. En las consideraciones de Hartmann sobre ellas hay un indiscutible y radical

acierto: la tesis de la diversificación de los tipos de lo puramente irreal en correspondencia con los de las índoles de los actos intencionales que lo objetivan. «Hay muchas formas —así se lee en el apartado *d* del mencionado capítulo 62 de la *Metafísica del conocimiento*— de lo "puramente irreal". Se distinguen en correspondencia con la índole del acto intencional en el que su darse está basado» («*Die Arten des "bloss Irrealen" sind viele. Sie differenzieren sich mit der Art des intentionalen Aktes, auf Grund dessen sie bestehen*»).

El esencial acierto de este *fundamentum divisionis* estriba en su adecuación al carácter meramente objetual del *dividendum*. Puesto que lo irreal es, en cuanto irreal, puro objeto o mero término intencional de la conciencia en acto, la tipología de los actos de conciencia debe necesariamente traducirse en una tipología de lo irreal, o, lo que es lo mismo, esta debe fundamentarse en aquella, paralelamente a como la presencia de lo irreal está basada en el acto intencional correspondiente. Aquí no se trata de clasificar quididdades en sí mismas consideradas, sino de distribuir meros objetos tomados precisamente en su pura objetualidad y, por lo mismo, en su esencial relatividad a la conciencia en acto. Naturalmente, todos estos objetos puros —y puramente tomados como objetos— tienen sus correspondientes quiddidades (hasta la nada absoluta posee su «qué» objetual, sin el cual no cabría pensarla), mas no son estas quiddidades lo que primordialmente importa en la elaboración de la taxonomía de lo irreal, es decir, de lo que no cuenta con otro valor extraquidditativo que el de hallarse presente ante una conciencia en acto.

A diferencia de lo que aquí acaba de hacerse, las razones que justifican el acierto en la determinación del principio ordenador para la clasificación hartmanniana de lo puramente irreal no han sido especialmente examinadas por el propio Hartmann, quien se limita a la afirmación de este principio, como si su adecuación o idoneidad fuese indudable y saltara a la vista de una manera inmediata. En definitiva, ello se explica por el carácter meramente «incidental» de la atención prestada por Hartmann a este asunto, tratado únicamente con el fin, como ya se indicó, de deslindar el ámbito propio de los objetos ideales, excluyendo de él todos los géneros de lo puramente irreal. Esa misma «incidentalidad» explica también el escaso rigor de la delimitación y ordenación de los tipos harmannianos de lo (puramente) irreal, distribuidos, sin que se nos diga por qué así y no de otro modo, en los cinco grupos siguientes:

1.º La esfera de las configuraciones o construcciones del pensamiento («*die Sphäre des Gedankens*»). Depende de las estructuras de la lógica, pero no coincide con ellas bajo el punto de vista del contenido, por lo cual viene a ser como algo intermedio entre la esfera propiamente lógica y la del pensamiento en el sentido de la actividad misma del pensar. En el dominio de estas construcciones o configuraciones entran objetualidades tan complejas como todos los sistemas de pensamiento, *v. gr.*, las concepciones del universo ofrecidas por la filosofía. (A este ejemplo, que es el aducido por el propio Hartmann, puede ser útil añadirle en general todos los casos constituidos por las ciencias, como sistemas de proposiciones válidas, no como hábitos existentes en los sujetos psíquicos que forjan tales sistemas).

2.º Todos los productos de la fantasía, sea cualquiera su índole y su graduación («*Phantasiegebilder aller Art und jeder Abstufung*»), de los cuales suministra un ejemplo el discutido *mundus fabulosus* o universo de los mitos y las leyendas. Aunque esté penetrado por estructuras ideales con el en-sí correspondiente, y aunque acaso pueda hallarse trazado enteramente de una manera lógica, siempre es algo puramente intencional. Cabe que varias subjetividades compartan algunos de estos productos de la fantasía, los cuales, por consiguiente, vienen de esta forma a ser «intersubjetivos» o, lo que es igual, separables de la actividad intencional de un determinado sujeto psíquico, pero nunca son productos separables de toda intención en general.

3.º Las configuraciones oníricas y las alucinatorias, emparentadas con ellas. Ambas presentan como rasgo común la apariencia del ser-en-sí, siendo también común a ambas la posibilidad, al menos en principio, de que esa apariencia se disipe (en el despertar).

4.º Las ideas (en la acepción de perfectos modelos o arquetipos), los ideales, las concepciones de artefactos previamente a su plasmación material, y asimismo los deseos, los fines u objetivos antes de realizarse (sin confundirlos con los valores, dotados de un ideal ser-en-sí, con los cuales en cierto modo los fines y los deseos se determinan). También pertenecen a este abigarrado grupo los objetos de nuestros anhelos y los ideales subjetivos de vida. Y, por si todo ello fuera poco, Hartmann encuadra igualmente en este mismo apartado a la mayoría de las ideas mitológicas y religiosas, juntamente con el antropomorfismo siempre reiterado en la idea de la Divinidad y con otras creencias similares, además de los ideales jurídicos y políticos y de todas las utopías concernientes al perfeccionamiento de los hombres y del mundo.

5.º La integridad del ámbito de las cualidades sensibles (colores, sonidos, olores, etc.), incluyendo las leyes que las caracterizan. Tal como sucede en el caso de las irrealidades pertenecientes al grupo 3º, también estas se dan con la apariencia del ser-en-sí, pero no tienen verdaderamente este ser, aunque en el mundo de los objetos reales haya siempre algo que les corresponde. El hecho mismo de esa correspondencia sería posible tan solo sobre la base de que las cualidades sensibles no se den formalmente en los objetos reales. Pero, según Hartmann, la irrealidad no impide a las cualidades sensibles el cumplimiento de una cierta función cognoscitiva (si bien esta es tan solo de carácter «simbólico»), en la cual se halla la razón de ser del aparente en-sí de las cualidades sensibles.

* * *

Comparado con la tipología del *ens rationis*, este catálogo de lo (puramente) irreal se nos presenta, sin duda, como una colección más abundante y pormenorizada en algunos aspectos, si bien es cierto que lo irreal incluido en el primer grupo se deja encuadrar, considerado bajo el punto de vista de la doctrina del ente de razón, en el sector que en ella se establece para las *relationes rationis* y, dentro, a su vez, de este sector, en la zona propia de las relaciones de razón *cum fundamento in re*. A ello puede añadirse que, al ser encuadradas de este modo, las irrealidades del primero de los grupos señalados por Hartmann quedan mejor comprendidas —más exacta y rigurosamente concebidas— que

en la descripción que de ellas se hace dentro del repertorio hartmanniano de lo (puramente) irreal, aunque no sería justo pasar por alto el hecho de que en esa misma descripción se hace explícita referencia al apoyo que las estructuras de la lógica prestan a estas configuraciones del pensamiento.

También debe tenerse en cuenta que la inclusión de este tipo de irrealidades en la zona propia de las relaciones de razón dotadas de un fundamento transobjetual, *in re*, presupone que se trata de configuraciones del pensamiento (podríamos decir «pensamientos pensados», en oposición a los «pensamientos pensantes» y en paralelismo con la distinción entre *Gedanke* y *Denken*) en los que se da el valor de la verdad (también Hartmann parece tenerlo en cuenta al hacer expresa mención de que por medio del *Gedanke* puede ser conocido algo real o algo ideal, aunque el propio pensamiento no esté siendo, a su vez, objeto de conocimiento).

Mas si pasamos al segundo de los grupos del catálogo hartmanniano, el encuadramiento en la tipología del ente de razón se hace imposible por cuanto los productos de la fantasía están dados a esta objetualmente y, en consecuencia, no son meros objetos ante el entendimiento o la razón. Su objetualidad es la propia del término intencional de la conciencia que imagina o fantasea, no la objetualidad que corresponde al término intencional de la conciencia en acto intelectivo. Cosa bien diferente es que la fantasía pueda suministrar la materia sensible para forjar el *ens rationis* concebido en función de esta, tal cual sucede, por ejemplo, si imagino un animal con figura semiequina y semihumana como materia sensible para el ente de razón que es el centauro, no por hallarse dotado de esa figura, sino por su contradictoria condición de racional e irracional a la vez. Hartmann no parece advertir la posibilidad de este servicio de los objetos fantásticos a la elaboración de los entes de razón correspondientes. Y, a la inversa, la doctrina del *ens rationis* deja desatendida la peculiar objetualidad de lo meramente fantástico (bien es verdad que no puede ocuparse de ella porque lo meramente fantástico no es un ente de razón, pero esto mismo constituye una prueba más de que la teoría del *ens rationis* no agota el entero ámbito de los objetos puros).

Lo mismo que se acaba de decir acerca de los objetos irreales del segundo grupo debe también aplicarse a las irrealidades encuadradas en el grupo tercero. Ni las configuraciones oníricas ni las alucinatorias son entendidas por Hartmann como materiales que se prestan a ficciones intelectivas; pero, a la inversa, la doctrina del ente de razón deja necesariamente fuera de su ámbito a este género de configuraciones sensibles, por cuanto la específica objetualidad de ellas es radicalmente distinta de la de los objetos solamente posibles ante la conciencia intelectiva.

Por lo que concierne al grupo cuarto, donde se congregan muy heterogéneas formas de lo irreal, el denominador común de una gran parte de estas formas es su carácter práctico en el sentido de la conexión, inmediata o mediata, con la actividad humana libre. Las irrealidades de este grupo a las que de uno u otro modo afecta esa dimensión práctica se encuentran fuera del ámbito considerado por la doctrina del ente de razón, por tratarse de objetos realizables (frente a la imposibilidad de ser realizado que caracteriza al ente de razón en cuanto tal) y solo habría que hacer la expresa salvedad de

las «utopías», no, claro está, por el carácter práctico que de un modo *sui generis* les conviene, sino por su índole de irrealizables y en la medida en que esta se las deba reconocer.

Finalmente, las irrealidades instaladas en el quinto grupo se encuentran todas ellas, sin duda alguna, fuera del área propia del *ens rationis*. Sin entrar por el momento en la cuestión de la «subjetividad» de las cualidades sensibles, bien se puede afirmar que, en cualquier caso, estas poseen una objetualidad irreductible —en cuanto término intencional de una conciencia formalmente sensitiva— a la propia de todo objeto o término intencional de intelección (tanto absoluto como relativo) y, desde luego, no se ve la manera de poder reducirlas a formalidades negativas —conceptualmente tomadas como positividades—, ni a relaciones tampoco (ni tan siquiera a conexiones irreales, aunque se admita la tesis de la «subjetividad» de estos objetos).

En *conjunto*, el tratamiento hartmanniano de la tipología de lo irreal nos ofrece un muestrario muy abundante, y hasta suficientemente indicativo por lo que atañe a las modalidades señaladas en lo irreal sensible, pero no una distribución u ordenación que en rigor pueda ser calificada de verdaderamente sistemática. En lo que concierne a la amplitud, el más grave reparo que se le puede hacer es la omisión global del *ens rationis*, defecto ciertamente sorprendente y que no puede considerarse subsanado por la inclusión de las configuraciones o construcciones del pensamiento, porque, según la presenta Hartmann en el grupo primero, solo equivalen a una porción de lo omitido y, sobre todo, porque falta el concepto mismo del ente de razón en general. Otra notable deficiencia la constituye el haber pasado por alto la dimensión cronológica de lo irreal en sus dos vertientes, la de lo pretérito como pretérito y la de lo futuro en cuanto futuro. Solo algún aspecto de la segunda vertiente queda atendido, y de un modo muy vago, en el cuarto grupo (referencia a los fines y los deseos como no realizados todavía).

Pero el principal de los defectos del repertorio de Hartmann es su evidente carácter asistemático. Una vez determinado el *fundamentum divisionis*, lo lógico hubiera sido proceder ordenadamente en función de él, pero no es este el caso, porque los cinco grupos que se establecen no corresponden verdaderamente a otros tantos tipos de actos intencionales. Así, los grupos primero y cuarto abarcan objetos de conocimiento intelectivo, los cuales debieran, por tanto, haber sido puestos en un mismo tronco, sin perjuicio de señalar a continuación las oportunas ramificaciones; y los grupos segundo, tercero y quinto comprenden objetos de conocimiento sensorial que, por su parte, también hubieran debido subsumirse en la correspondiente denominación común, llevándose después a cabo todas las subdivisiones necesarias.

* * *

Análogos reparos se han de hacer al muestrario propuesto por F. Mayer-Hillebrand como repertorio de los objetos irreales admitidos por Brentano (primera etapa) y por A. Marty, aunque debe ante todo advertirse que «lo irreal» no tiene en este caso el estricto sentido del objeto puro (no existente, no transobjetual), sino que es tomado por un

auténtico ser (véanse en el capítulo VII las observaciones relativas al pensamiento de Brentano, en su primera fase, acerca de lo irreal y de su valor ontológico y gnoseológico). El muestrario comprende inicialmente cuatro grupos: 1.º, los objetos inmanentes; 2.°, los contenidos de los juicios verdaderos, así como los contenidos propios de los llamados fenómenos del interés; 3.°, las relaciones (si no todas ellas, al menos algunas de sus clases, las específicamente calificadas de «comparativas»); 4.°, los colectivos (tradicionalmente considerados *entia per accidens* en razón, justamente, del carácter *per accidens* de la unidad que cabe atribuirles) y las partes del continuo (véase el apartado II de la *Einleitung* al volumen que con el título *Die Abkehr vom Nichtrealen* congrega los escritos del segundo Brentano acerca de lo irreal). Posteriormente, Marty introdujo dos importantes modificaciones en el repertorio: por un lado, eliminó el grupo de los objetos inmanentes, sin hacer ninguna excepción, tras haberlos sometido a una dura crítica, cuyos aspectos más positivos no llegan a resultar satisfactorios, y, por otro lado, incluyó en el elenco de los objetos irreales el espacio y el tiempo a causa de su incapacidad de comportarse operativamente.

Con independencia de las dos modificaciones propuestas por Marty, y sin entrar en su discusión, la lista es evidentemente incompleta a los efectos de una taxonomía general de lo irreal (en el sentido de la teoría del objeto puro), aun limitándolas a las divisiones primordiales o más fundamentales. El hecho —por poner un ejemplo—, de que en el segundo grupo no se incluyan los contenidos de los juicios falsos —contenidos tan «irreales», en la significación de «objetos puros», como los contenidos de los juicios verdaderos— se explica en virtud de la primitiva concepción brentaniana de lo irreal no como algo meramente objetual, sino como un ser auténtico, aunque distinto, por supuesto, del ser real. Pero lo que aquí más importa es que la lista, tomada en su conjunto, carece de valor sistemático. Su principal defecto es en este sentido la carencia, bien visible sin duda, de un principio o criterio general de distribución, por lo cual no cabe tomarla por una clasificación propiamente dicha, sino únicamente por un simple cúmulo de formas de «entidades» de índole irreal.

§ 2. Los tipos cardinales de lo irreal

Por las razones que detenidamente han sido ya consignadas y explicadas, el principio ordenador que en su cometido de *fundamentum divisionis* es imprescindible para la taxonomía general de lo irreal —tomado este como objeto puro— debe ante todo buscarse, por ser su lugar más adecuado, precisamente en la diversidad de las operaciones intencionales merced a las cuales lo irreal queda constituido en objeto ante una subjetividad consciente en acto. Desde luego, no se requieren especiales o extensas aclaraciones para la exacta comprensión del hecho de que en esas operaciones intencionales los objetos irreales quedan constituidos única y simplemente en calidad de objetos, no, en modo alguno, en tanto que inexistentes. El no-existir —cabalmente lo mismo, en este aspecto, que el existir— se halla libre de todo género y forma de

subordinación a la subjetividad consciente en acto (de la cual, por el contrario, se habría de afirmar que a su manera está subordinada, tanto positiva como negativamente, al existir, y no solamente al suyo).

Sin embargo, del hecho de que los actos intencionales constituyan a lo irreal en calidad únicamente de objeto no se infiere que para la taxonomía general de lo irreal carezca de toda significación —o, cuando menos, de una suficiente relevancia— la distinción entre la inexistencia necesaria o *de iure* y la contingente o solo *de facto;* antes bien, ocurre justamente que es esta básica diferencia modal del no-existir lo que permitirá sostener fundamentalmente que, como ya se advirtió en la Introducción (capítulo I), aunque todo ente de razón ha de tenerse por un caso del objeto puro, no es verdad, en cambio, lo inverso. La inexistencia cuasi específicamente constitutiva de lo irreal en cuanto tal no es la que exclusivamente pertenece a los *entia rationis,* sino una inexistencia de índole todavía más abstracta. Esta superior abstracción es lo que permite dividirla en las particulares cuasi-formas de la inexistencia necesaria y la meramente contingente, perteneciendo la primera de ellas, de una manera exclusiva, a la peculiar irrealidad de los objetos que se denominan entes de razón.

Ahora bien, la distinción de la inexistencia en necesaria y contingente atañe a algo que en la definición del objeto puro ocupa, como ya vimos, el segundo lugar, de lo cual se desprende que esa distinción, en vez de ser la que de un modo primordial se atiende en la taxonomía de lo irreal, debe lógicamente seguir a la que distribuye a lo irreal en atención a su carácter de objeto y no en tanto que inexistente. Ha de observarse, en suma, que el fundamento de la división de lo irreal no es propiamente simple (indivisible), sino que, por el contrario, se articula en dos estratos o niveles, en función, respectivamente, del aspecto cuasi genérico del objeto puro —su objetualidad en cuanto tal— y de la parte que de un modo, a su vez, cuasi específico determina a este objeto —la inexistencia—; pero la advertencia de este doble estrato o nivel del fundamento divisivo no debe hacer olvidar que el dividendo está constituido por la complexión de la objetualidad y la inexistencia, y no por ninguna de ambas determinaciones aisladamente tomadas. Así pues, lo que de este modo ha de distribuirse es, en todas las ocasiones, el objeto desprovisto de existencia, sin olvidar ninguno de sus dos elementos integrantes, pero con especial atención, en primer lugar, a la objetualidad y, en segundo lugar, a la inexistencia. De ahí el carácter doblemente extraquidditativo de la distribución general de lo irreal, pues ni la objetualidad ni la existencia son, consideradas en sí mismas, determinaciones auténticamente quidditativas, por más que sea posible utilizarlas, dentro de un juego puramente conceptual, como si en verdad tuviesen ese valor.

* * *

En virtud de todo lo dicho acerca del principio ordenador de la taxonomía de lo irreal puede ahora afirmarse que la más radical de las divisiones posibles en esta distribución es la expresada con la dualidad de lo *sensible* y de lo *inteligible.* Como es bien conocido, tal dualidad no atañe solamente a los actos intencionales analépticos (representantivos:

cognoscitivos en la más amplia acepción del conocer), sino también a todos los actos orécticos o tendenciales que impliquen el efectivo ejercicio de la conciencia representativa. Mas como quiera que la razón de que se aplique a esta segunda clase de actos intencionales está en esa implicación de la conciencia representativa, la determinación más esencial de los tipos de objetos irreales es la que se atiene a la dicotomía de lo sensible y de lo inteligible (considerados tan solo como géneros primordiales o supremos de los objetos propios de la conciencia analéptica).

Para apreciar con exactitud el valor y el alcance de esta dicotomía constitutiva de la primordial división de lo irreal, se ha de tener presente que su radicalidad sería imposible si la diferencia entre el objeto de la sensación y el de la intelección fuese solo de grado. Insuficientemente analizadas, la concurrencia y mutua complementación de los datos sensibles y los elementos inteligibles en la actividad perceptiva puede dar ocasión a que se tome por esencial identidad lo que es solo una conexión. La actividad perceptiva no puede llevarse a cabo sin la integración o síntesis de una pluralidad de factores objetuales, pero la unidad del objeto de la actividad perceptiva no requiere esa identidad esencial que habría de mantenerse por debajo de la diversa dosificación del aprehender sensorial si lo que se llama la intelección fuese, como el sensismo quiere, únicamente un conocimiento sensorial «confuso», no claramente individualizado en los rasgos distintivos de su objeto.

En el caso de los objetos irreales, aquellos cuya objetualidad tiene un carácter sensible son, indudablemente, individuales, pero una atenta observación depurada de prejuicios no puede por menos de advertir que la individualidad de los objetos —reales o irreales— que captamos sensorialmente no es, a su vez, sensorialmente captada. En cuanto nota común, esa individualidad no es objeto de sensación, sino de intelección, como todo lo abstracto. Su conocimiento sensorial no resulta confuso, sino imposible. Y con su carácter abstracto —en cuanto escindido de todo individuo concreto— la individualidad *ut sic* es propiamente un objeto irreal, tan irreal como lo meramente imaginario o como cualquier falso testimonio sensible. (Son reales los individuos existentes, sensibles o no sensibles, mas lo común a ellos no es ningún individuo ni posee fuera de ellos ninguna aptitud para existir).

Dentro de la esfera de los objetos sensibles se ha de hacer a su vez la distinción entre objetos que corresponden a los sentidos externos y objetos pertenecientes al ámbito intencional de los sentidos internos, de acuerdo con una clasificación que la Escuela hace, independientemente de la localización de las facultades sensoriales, atendiendo a que los primeros son captados de una manera inmediata por cuanto no presuponen un anterior conocimiento sensorial, mientras que los segundos requieren la mediación de aquellos, de tal suerte que resultan constituidos como una cierta elaboración de los datos originarios. Por otra parte, y con la finalidad de prevenir los posibles equívocos derivados de una simple coincidencia terminológica, es oportuno recordar que la diferencia en cuestión no equivale a la que se da entre la experiencia externa y la interna.

Desde luego, todo lo aprehendido en la experiencia interna es objeto del sentido interno denominado «sensorio común» —un *sensus communis* radicalmente diferente de

la sensatez y discreción a la que también se llama «buen sentido»—, pero los objetos de la experiencia externa, además de ser inmediata o inicialmente captados por los sentidos externos, pueden también ser objetos (de una manera mediata, según anteriormente se explicó) de los sentidos internos. Por lo demás, se comprende perfectamente, tras estas aclaraciones, que a todo objeto irreal de un sentido externo (*v. gr.*, al remo que, inmerso en el agua, se me aparece torcido) le corresponde un objeto irreal de algún sentido interno (pongamos por caso, para el ejemplo aducido, la imagen con que la memoria evoca ese remo objetualmente desfigurado). Y, en cambio, para la irrealidad del objeto de un sentido interno no es en todas las ocasiones necesaria la *irrealidad inicial* del objeto de algún sentido externo. Así, prosiguiendo con el mismo ejemplo de la memoria, aunque cabe, como se ha visto, recordar algo irreal, también cabe el recuerdo de algo que fue real, e incluso cuando sucede lo primero la memoria no deja de tener por objeto algo que anteriormente existió: una determinada actividad representativa (en el ejemplo, la visión del remo torcido).

El concepto de la «irrealidad inicial», que en esta consideración hemos usado para negarlo de la actividad representativa cuando esta existía, conviene, en cambio, a todo falso testimonio sensible, pero no implica una ulterior realidad, sino el hecho, tan solo, de haber sido irreal ya en el momento de su captación originaria (en el ejemplo que nos viene ocupando, el remo torcido evocado por la memoria es inicialmente irreal, mientras que su visión originaria, que es ahora irreal por haber dejado de existir, no fue irreal inicialmente).

Para la taxonomía general de lo irreal se ha de tener en cuenta, a propósito de lo irreal sensible, no solamente su distribución según la diversidad de los sentidos externos, sino también la ordenación basada en la diversidad de las facultades de la sensibilidad interna. Así, pongamos por caso, la irrealidad de lo pretérito evocado por la memoria es de un tipo distinto de aquel al que pertenece la irrealidad de las creaciones de la fantasía en cuanto tales. Finalmente, tampoco cabe considerar ajena a la taxonomía de lo irreal sensible la *vexata quaestio* del valor de las cualidades sensibles «secundarias», por lo que habrá que dedicar una especial atención al detenido examen de este problema, si bien únicamente en la medida de su efectivo interés para la teoría del objeto puro.

En el ámbito propio del objeto irreal inteligible las subdivisiones que han de hacerse no pueden llevarse a cabo en función de una diversidad de las potencias cognoscitivas según el modo de la diversidad que se da para el caso de los objetos sensibles, porque la facultad del conocimiento intelectivo no es múltiple, sino única en cada uno de los poseedores. Ello no impide la existencia de una diversificación operativa en el ejercicio de la facultad de entender. El concepto, el juicio y el raciocinio son actos intelectuales esencialmente diversos. La doctrina del ente de razón tuvo en cuenta esta esencial diversidad, como sin duda lo prueba la clasificación de las *secundae intentiones* de acuerdo con el tipo de operación intelectiva que las genera o suscita (por ejemplo, la universalidad para los objetos de la simple aprehensión intelectual o actividad de concebir, los cometidos del sujeto y del predicado para objetos de la actividad judicativa, o el oficio del término medio para objetos del raciocinio deductivo). Todas las

irrealidades así distribuidas pertenecen al grupo de las relaciones de razón, las cuales, a su vez, presuponen la esfera del *ens rationis*, que tampoco es la única forma del objeto irreal inteligible.

Así pues, como por encima de la diferencia entre lo irrealizable y lo realizable no hay ninguna otra división del objeto irreal intelectivamente aprehensible, este se distribuye en dos grupos capitales: el integrado por los *entia rationis* y el correspondiente a lo irreal inteligible solo fácticamente inexistente. El primero de estos dos grupos abarca, según su división tradicional, dos sectores. El primero de ellos está constituido por los entes de razón a los que se califica de absolutos por no ser relaciones (aunque puedan tenerlas), mientras que el segundo sector lo constituyen las relaciones que no son reales (*relationes rationis*). También según la concepción tradicional el primer sector de los entes de razón se subdivide en dos: por una parte, las meras negaciones y, por otra parte, las privaciones, según que el sujeto de atribución sea, o no sea, apto para la opuesta forma positiva. Como negaciones considera asimismo la teoría escolástica del *ens rationis* a los objetos absurdos, tales como el círculo cuadrado, la materia inextensa, etc., por cuanto son puras nulidades. En su momento veremos que no son propiamente negaciones, pues no consisten en faltas, de tal suerte, por tanto, que se les ha de considerar como un tipo *sui generis* de entes de razón, el tipo de las «quiddidades paradójicas» (vid. el capítulo XIV).

El sector de las relaciones de razón comprende dos subsectores: respectivamente, las *primae intentiones,* y las *secundae intentiones.* Aquellas convienen a sus sujetos de atribución en sí mismos considerados, mientras que estas les atañen únicamente en razón de su situación de conocidos (es decir, en tanto que objetos). Importa, pues, observar que aunque toda *secunda intentio* es una relación de razón, lo inverso no es admisible si se acepta, como hacen los pensadores de la Escuela más autorizados y representativos, que se dan relaciones de razón atribuibles a las cosas en sí mismas. Por ejemplo, la relación que con la facultad de ver tiene lo visto no es un nexo real, sino una mera relación de razón, pero esta ha de atribuirse a lo visto en sí mismo considerado, ya que, de lo contrario, sería menester pensar que aquello que de él captamos con la vista es algo que solamente le conviene en tanto que objeto de ella. (Todo lo conocido es, en cuanto tal, sujeto de una relación irreal que posee la índole de una *prima intentio* porque el *status* de conocido concierne primordialmente al sujeto mismo de esa relación y no a la relación misma).

De lo inteligible que solo de una manera fáctica (*i. e.,* contingentemente) carece de existencia se dan tres modalidades: la de lo posible que, además de no existir ahora, tampoco existió ni existirá; la modalidad de lo pretérito y la modalidad de lo futuro. Aun sin entrar en particulares explicaciones, pudiera quizá observarse que, a pesar de su imposibilidad, lo posible que nunca existe es ontológicamente nulo. Ello es bien cierto, pero igualmente debe reconocerse que esa nulidad ontológica no se identifica con la de lo imposible y que, en virtud de esta insoslayable diferencia, las respectivas objetualidades se distinguen entre sí de una manera esencial: la de lo posible nunca existente es irreductible a la de lo absurdo, la cual tiene un carácter fundamentalmente negativo

(sobre este punto, y para examinarlo con todo el necesario detenimiento, hemos de volver en el cap. XV).

La segunda modalidad de lo inteligible solo fácticamente inexistente —la modalidad de lo pretérito no sensible, sino inteligible— difiere, en su irrealidad, de la irrealidad de lo pretérito captado por el sentido interno denominado memoria. La diferencia consiste en que mientras que el término intencional de la memoria es sensorialmente aprehendido, lo pretérito solo inteligible no es empíricamente re-vivido por la subjetividad que lo piensa. Su propia índole de pretérito es objetualmente abstracta, individualizándose únicamente de una manera indirecta, por la referencia a materiales sensibles que solo cumplen una función meramente auxiliar o instrumental.

Todo lo pasado que no conocemos sino por huellas o por testimonios es, en cuanto pasado, objeto de imaginación. Coincidiendo con lo pasado que es propiamente objeto de recuerdo, lo pretérito formalmente inteligible puede dividirse en humano y no humano, dándose en ambos tanto las novedades como las repeticiones (también en la Naturaleza, incluso en la inanimada, han tenido lugar innovaciones en el curso de su pasado). A su vez, el pasado humano se subdivide en histórico y no histórico, por virtud, respectivamente, de su trascendencia, o de la falta de ella, para la configuración de la ulterior vida humana. Por supuesto, esta división, así como la que inmediatamente la precede, es una clasificación de quiddidades, más que de objetos tomados en su propia objetualidad.

La tercera modalidad de lo irreal fáctico intelectivamente aprehendido es la correspondiente a lo «futuro» en su más amplia significación: aquello cuya existencia es posterior a su pura objetualidad. Esta definición de lo futuro tiene toda la amplitud imprescindible para poder aplicarse a lo futuro incierto o hipotético: aquello cuya existencia, si llega a ser ejercida, es posterior a su pura objetualidad. Al ámbito de esta clase de futuro pertenecen todos los objetos (relativamente, claro es, a la conciencia humana) de nuestros planes, y pre-ocupaciones. Todo aquello a lo que la humana solicitud se refiere es, en tanto que objeto de ella, algo que pertenece a un futuro hipotético (lo es también la conservación de lo presente, no solo porque depende de lo que nosotros libremente hagamos y dejemos de hacer, sino porque asimismo está subordinado a factores y circunstancias ajenos a nuestro libre albedrío).

Dentro de lo futuro no se incluyen los llamados «futuribles», por cuanto estos no son, en verdad, futuro alguno. Tales objetos son, en efecto, quiddidades que en sus causas están determinadas como algo cuya existencia habría de ejercerse en un tiempo ulterior, si se diera una condición que de hecho no se cumplirá. De esta suerte, no cabe tenerlos por futuros inciertos, ya que es cierto, por el contrario, que no habrán de existir, es decir, que no son futuros. Ello no obstante, en cuanto término intencional de la conciencia, son también objetos irreales intelectivamente aprehendidos y, puesto que no existirán, ni han existido ni existen, pertenecen a la primera de las tres modalidades señaladas para lo irreal inteligible solo fácticamente inexistente.

Como esquema sinóptico de las consideraciones que en este capítulo se han hecho acerca de la taxonomía de lo irreal, sirve el siguiente cuadro:

- Irreal
  - sensible
    - inmediato (objeto de la sensibilidad externa)
    - mediato (objeto de la sensibilidad interna)
  - inteligible
    - apodícticamente inexistente (*ens rationis*)
      - quiddidades paradójicas
      - meras negaciones
      - privaciones
    - fácticamente inexistente
      - lo meramente posible
      - lo pretérito
      - lo futuro

Por ser la diferencia entre lo sensible y lo inteligible la que de un modo primordial afecta a la pura objetualidad, la exposición analítica de la taxonomía de lo irreal se llevará a cabo en dos Secciones, dedicada la primera de ellas a lo irreal sensible y la segunda a lo irreal inteligible.

SECCIÓN PRIMERA
LO IRREAL SENSIBLE

XII. Lo irreal sensible inmediato

§ 1. Inmediatez gnoseológica y mediación física. Los errores «per accidens» de los sentidos externos

En la más ingenua y espontánea de todas sus actitudes, el realismo natural excluye *a radice* la posibilidad de que algo sensorialmente aprehendido de una manera inmediata sea irreal. Lo mediatamente aprehendido (*i.e.*, lo que ya implica una cierta elaboración e interiorización, aunque la subjetividad la lleve a cabo contando con unos datos primordiales de carácter externo) puede en ocasiones ser tomado como puramente objetual por el más inequívoco defensor del realismo. Así, por ejemplo, en el caso de la memoria, el más acrítico e inflexible partidario del realismo no tendrá el menor inconveniente en conceder que la fidelidad o exactitud de los datos suministrados por este sentido interno no solo son perfectamente compatibles con la respectiva irrealidad, sino que justamente la exigen por ser esta irrealidad la necesaria en lo pretérito *qua* pretérito. Mas si se trata de la sensibilidad externa el realismo enteramente ingenuo o espontáneo se niega en redondo a conceder que algún objeto de ella pueda ser irreal. El fundamento de esta incondicionada negación es el carácter sensorialmente inmediato de esa forma de conocer, vale decir, la índole puramente intuitiva de la captación de sus objetos como datos materiales exteriores sin ninguna interiorización o elaboración subjetiva. Por supuesto, no se quiere decir con ello que en este realismo se mantenga la tesis según la cual los sentidos externos captan la inmediatez *ut sic* de sus objetos y la índole misma de exteriores que a ellos pertenece respecto de la subjetividad que los conoce. El auténtico fallo del realismo en cuestión no consiste en atribuir a los sentidos externos un género de aprehensión que formalmente pertenece en exclusiva a la facultad de entender, sino en la inadvertencia, o bien en la insuficiente consideración, de que la inmediatez cognoscitiva de la sensibilidad externa ha de conjugarse con el hecho de que esta misma sensibilidad se halla *físicamente mediada* por sus propios órganos corpóreos.

El enlace, en la sensibilidad externa, de la inmediatez cognoscitiva y la mediación física permite mantener coherentemente la tesis del realismo natural, aunque no, desde luego, en sus fórmulas y actitudes más ingenuas. Para la cabal comprensión de la doctrina del

realismo natural es decisivo advertir que lo inmediatamente aprehendido por los sentidos externos es siempre algo físicamente mediado por los respectivos órganos corpóreos, los cuales, a su vez, hacen posible la existencia de un cierto «medio» interpuesto entre la sensibilidad externa y las entidades corpóreas a las que esta misma se refiere de un modo cognoscitivo. Los llamados «errores de los sentidos externos» pueden muy bien explicarse sin necesidad de incurrir en una esencial descalificación gnoseológica de estas mismas potencias. Basta tomar en consideración las posibilidades abiertas para la sensibilidad externa merced al nexo de la inmediatez gnoseológica y la mediación física determinada por los respectivos órganos y, consiguientemente, por la eventual realidad del «medio» interpuesto entre ellos y las entidades corpóreas sensorialmente aprehensibles.

Para hacer bien patentes las posibilidades abiertas por ese enlace no se requieren unos ejemplos particularmente espectaculares y complicados. Consideremos un caso bien sencillo: el de la visión de un cuerpo que, siendo blanco, se nos aparece rojo, por ser rojo el cristal que lo contiene. En la descripción de este elemental ejemplo, tal como acabamos de hacerla, interviene un *modus loquendi* enteramente ceñido a la manera en que habitualmente se consignan los errores de los sentidos al expresarlos en el lenguaje común y no en el propio de las ciencias positivas. Hablamos así, de un cuerpo que *es* blanco y de un cristal que, *siendo* rojo, le presta a aquel su color. Y, efectivamente, solo hablando de esta manera puede decirse que hay un error de la vista en el caso aducido. Para pensar que es erróneo el «ver-rojo-el-cuerpo-tras-el-cristal» hace falta pensar que realmente ese cuerpo *es* blanco, o bien de cualquier otro color que no sea el del cristal a cuyo través se le percibe y sin cuya interposición no se habría generado la «apariencia» de que se trata. La explicación de esta apariencia no requiere la consideración de la vista como un sentido esencialmente erróneo, antes bien, presupone que este sentido es esencialmente valioso en tanto que facultad cognoscitiva, aunque en alguna ocasión su testimonio puede ser erróneo *per accidens.*

Ahora bien, admitir para el sentido de la vista la posibilidad de un error *per accidens* es ya suficiente motivo de descalificación, no de la potencia visiva, sino de la interpretación que de ella se hace en el realismo más incondicionado. Este realismo no ignora el carácter corpóreo de los órganos de la sensibilidad externa, pero, dominado por la idea de la inmediatez cognoscitiva de esta misma sensibilidad, no llega a hacerse plenamente cargo de su efectiva mediación física por los respectivos órganos corpóreos. De esta suerte, se inhabilita para comprender que lo inmediatamente aprehendido por los sentidos externos es, a pesar de la índole intuitiva del ejercicio de ellos, algo físicamente mediado no solo por los órganos correspondientes, sino también, y a modo de consecuencia, por el «medio» interpuesto entre estos órganos y los cuerpos que sensorialmente aprehendemos.

El realismo incondicionado o absoluto no puede dar cuenta de lo «irreal sensible inmediato» por la misma razón por la que tampoco puede explicar que se den errores en el uso de los sentidos externos. Y, por el contrario, el tipo de realismo natural que, manteniendo la esencial idoneidad de los sentidos externos como facultad cognoscitiva,

admite, sin embargo, para estos la posibilidad del error per accidens, es un realismo perfectamente compatible con la irrealidad de algunos objetos de la sensibilidad externa. Este realismo, además de seguir manteniendo —frente al idealismo psicológico— la tesis de la esencial idoneidad cognoscitiva de los sentidos externos incluso en los casos de los eventuales errores en los que estos sentidos pueden caer, mantiene también la tesis —frente al realismo enteramente incondicionado— de la inmediatez cognoscitiva con que las facultades de la sensibilidad externa se hacen cargo de los objetos irreales ante ellas constituidos. El cuerpo que vemos rojo por ser rojo el cristal a cuyo través lo percibimos es objeto, indudablemente, de una aprehensión inmediata en el sentido de no estar mediada por ningún otro conocimiento sensorial que asimismo lo haya tenido —o lo esté teniendo— por objeto (según acontece, *v. gr.*, en las imágenes de las que se nutre la fantasía creadora o en los datos que la memoria vuelve a presentar, o bien en la extensión y la figura captadas con el color y mediante él). Aun en el caso de que antes hayamos visto el mismo rojo a través, también, del mismo cristal, esa previa visión no desempeña en modo alguno el cometido de una efectiva mediación gnoseológica de la visión subsiguiente.

¿No habrá de reconocerse, sin embargo, que nuestra visión de ese «rojo-a-través-de-un-cristal» está mediada, a su modo y manera, por el cristal interpuesto? Si lo que con tal mediación quiere expresarse es, exclusivamente, que el cristal resulta imprescindible no solo para explicar el error sensorial que nos ocupa, sino ante todo para cometerlo, no cabe poner en duda la necesidad de dar una respuesta inequívocamente afirmativa. Pero, en cambio, si la mediación a la cual la pregunta se refiere está tomada de un modo formalmente cognoscitivo, *i. e.*, si lo que ha de admitirse como necesario para la explicación y, previamente, para la comisión de ese mismo error de la vista, es que el cristal sea visto, entonces la respuesta debe desplegarse (conforme a los datos susceptibles de mostración y no en virtud de construcciones apriorísticas más o menos plausibles) en las dos siguientes consideraciones: 1.ª, la visión del rojo-a-través-del-cristal es una vivencia fenomenológicamente unitaria y, por consiguiente, incompatible con su fragmentación en los dos actos cognoscitivos que se habrían de admitir si la visión del efectivo rojo del cristal hubiera de anteceder, como un *prius* cronológico, a la del rojo aparente; 2.ª, para que la simultaneidad de ambas visiones pudiera resultar compatible con la función mediadora de una de ellas, según ocurre en el caso de la captación de una figura sincrónicamente con la aprehensión de un color y por medio de esta aprehensión, haría falta que el auténtico rojo del cristal y el mero rojo aparente del cuerpo envuelto por él se mostrasen distintos —como sucede con el color y la figura simultáneamente captados—, mas tampoco esa distinción puede concordarse con la unidad fenomenológica de la vivencia en cuestión, cuyo objeto no es el rojo del cristal, sino el del cuerpo visto a su través. Dicho de otra manera: el rojo del cristal interviene aquí físicamente, pero no objetualmente; su mediación es física, no intencional, de suerte que resulta imprescindible para el error visual de que se trata, pero de tal manera que cuando este se está dando no se da la distinción de los dos rojos —el del cristal y el del cuerpo visto a su través—, sino, al contrario, precisamente su fusión como confusión.

El ejemplo que estamos considerando es un caso de error respecto del *sensibile proprium* de la vista, dado que solo por ella es aprehendido sensorialmente el color. Según santo Tomás, ningún sentido yerra acerca de su sensible propio, salvo que falle *per accidens.* «Acerca de sus sensibles propios —sostiene, efectivamente santo Tomás, hablando, en comentario a Aristóteles, del ejercicio de los sentidos externos en oposición a la fantasía— es siempre verdadero o solo escasamente falso. Pues así como en las operaciones que les son propias las potencias naturales no se comportan defectuosamente nada más que en la menor parte de los casos y debido a alguna corrupción, así tampoco los sentidos se desvían del juicio verdadero de sus sensibles propios, salvo por alguna corrupción del órgano, tal como se pone de manifiesto en los que padecen fiebre, a los cuales, por la indisposición de la lengua, las cosas dulces les parecen amargas» (*In Arist. De Anima,* lib. III, lect. 6, n.° 661). O también, con algunos matices complementarios: «acerca de los sensibles propios los sentidos no tienen un conocimiento falso nada más que por accidente y en pocas ocasiones, a consecuencia de la indisposición del órgano, tal como las demás potencias pasivas reciben de un modo defectuoso, por estar indispuestas, la impresión de los agentes, y así se explica que por la corrupción de la lengua las cosas dulces les parezcan amargas a los enfermos» (*Sum. Theol.* I, q. 17, a. 2).

Comparando ambos textos entre sí, advertimos que sus principales diferencias —siempre solamente de matiz, sobre el fondo de una coincidencia radical— consisten en que mientras el primero habla de las potencias naturales (en general) y de sus operaciones, el segundo texto se refiere a las potencias pasivas y a su recepción de lo impreso en ellas por los agentes, añadiendo la explícita aclaración de que el error es cometido *per accidens.* Evidentemente, ni las potencias naturales son todas ellas pasivas, ni sus operaciones pueden ser, de un modo formal, recepciones, sino, por el contrario, actividades. Sin embargo, los sentidos externos, aunque realmente ejercen operaciones (las sensaciones, que en exclusiva propiedad les pertenecen) y así tienen, por tanto, respecto a ellas una verdadera índole formalmente activa, son, no obstante, fundamental y radicalmente pasivos por cuanto solo ejecutan sus operaciones tras haber recibido, de los agentes que los estimulan, una determinación, la *species impressa,* o «determinante cognicional». Esa determinación es la que hace que la facultad cognoscitiva, potencialmente abierta a muy varios objetos, se actualice, en cada ocasión, como referida a uno solo o bien a una agrupación particular y concreta. Y asimismo esta *species impressa* o determinante cognicional cumple, a su modo, una función mediadora, aunque no objetual, dado que no se comporta como término de la sensación, sino como un principio de ella, impreso en la facultad cognoscitiva por una realidad que le es exterior y de la cual constituye una semejanza. La rigurosa coherencia de todas estas explicaciones con la tesis del realismo natural se hace visible de la manera más clara, y lo mismo debe decirse de la perturbación del órgano sensorial en cuanto considerada por santo Tomás, en ambos textos, como la eventualidad de que depende el error sensorial *per accidens.*

En suma: acerca de los errores de los sentidos externos, santo Tomás, que ha examinado el problema con más cuidado y detenimiento que Aristóteles, mantiene que

estos fallos, aunque pueden darse también respecto de los sensibles propios, no son posibles nada más que *per accidens* y, concretamente, a consecuencia de una perturbación del órgano sensorial. De esta suerte, en su explicación de este tipo de errores, santo Tomás tiene en cuenta lo que antes hemos llamado la «mediación física de la sensibilidad externa», vinculada a los correspondientes órganos corpóreos y que es una mediación que de un modo anormal *—indispositio, corruptio—* se manifiesta en casos tales como el del sabor amargo de lo dulce. Pero en el caso que veníamos estudiando no hay ninguna indisposición ni corrupción del órgano sensorial, aunque la falsa apreciación que hace la vista no puede tener lugar sino *per accidens,* por referirse al color, que es su *sensibile proprium.* Ahora bien, la interposición del cristal rojo se comporta, evidentemente, como un factor perturbador de la visión. Aunque no afecta a los ojos en sí mismos —pues no los indispone ni corrompe—, les impide ver bien, o más exactamente, los constriñe a ver mal, no, ciertamente, en tanto que discriminan el color del cristal interpuesto, sino en tanto que lo proyectan y, digámoslo así, lo infunden, en el cuerpo visto a través de él.

En lo que concierne a la visión, no a la pura y simple materialidad del órgano a su servicio, se da, por tanto, una peculiar continuidad de nuestros ojos con el «medio» existente entre ellos mismos y los cuerpos visibles. Gracias a esta continuidad, las perturbaciones producidas en ese medio interpuesto equivalen —funcionalmente— a perturbaciones en los ojos. Aunque a estos no les afecten en sí mismos de un modo material, los inhabilitan o indisponen, en el cometido intencional que les atañe, exactamente igual que si fuesen perturbaciones u obstáculos intrínsecamente dados en ellos.

Así, por poner otro ejemplo, igualmente sencillo y elemental, a partir de ciertas distancias la visibilidad se vuelve tan difícil como si los ojos padecieran una alta miopía. En este caso se trata exclusivamente de un error negativo (no de un efectivo *quid pro quo,* sino puramente de un defecto), pero el ejemplo sirve para comprobar la eficacia perturbadora que sobre el órgano sensorial puede tener el «medio» existente entre él y sus posibles objetos. Tal eficacia implica la continuidad funcional a la cual nos venimos refiriendo y que, a su vez, requiere la índole material de los órganos propios de la sensibilidad externa. Si bien estos no quedan materialmente indispuestos en sí mismos por las perturbaciones producidas en el «medio» existente entre ellos y sus objetos, el «equivalente funcional» de tales perturbaciones resultaría enteramente imposible si los sentidos externos fuesen constitutivamente inmateriales.

El error —solo posible *per accidens,* mas no por ello menos efectivo— de los sentidos externos respecto de sus sensibles propios es, pues, un tipo de fallo que, además de darse en relación a entidades materiales y de pertenecer a unas facultades cognoscitivas materialmente instrumentadas, también tiene precisamente en la materialidad misma de estas facultades una evidente *condicio sine qua non* de su propia génesis. Desde el punto de vista de la teoría del objeto puro, ello quiere decir que «hay» —se da en calidad de objeto y, por cierto, de objeto sensorialmente aprehendido de una manera inmediata— un tipo de irrealidad cuya presencia a la subjetividad consciente en acto presupone la

intervención de la materia. Ese tipo de irrealidad lo constituye «lo irreal sensible inmediato», que es material no tan solo por sus condiciones de posibilidad o fundamentos (cuya descripción, para los ejemplos aducidos, ha sido llevada a cabo con el detenimiento necesario), sino también de una manera intrínseca y propiamente formal: en virtud de su propia índole. El objeto irreal aprehendido por un sentido externo cuando este *per accidens* falla ante algún caso de su *sensibile proprium,* es verdaderamente material, tanto como el objeto real que ese mismo sentido capta cuando acierta.

«Verdaderamente material» no es lo mismo que *«realmente* material». Un objeto carente de existencia —solo dado en tanto que objeto— no puede ser realmente material, ni inmaterial tampoco, porque para ser-realmente-algo hace falta, ante todo, ser-real, existir. Pero cabe que un objeto inexistente sea verdaderamente material, pues la materialidad y la inexistencia pertenecen a planos irreductiblemente heterogéneos y no pueden, por tanto, ser contradictorios entre sí. La materialidad es una determinación quidditativa, mientras que la inexistencia es un valor —o, si se prefiere, un contravalor— extraquidditativo. Y «lo irreal sensible inmediato» no solamente puede ser material, sino que lo es por necesidad quidditativa, como todo lo sensorialmente aprehensible, y porque la estricta inmediatez de la manera según la cual lo captamos no conviene —dentro del ámbito de los conocimientos asequibles al hombre— nada más que a lo material. También lo sensible mediato es material por necesidad quidditativa —en razón de su propia índole de sensible—, pero no, en cambio, por ser mediatamente aprehensible. La mediación en el modo según el cual captamos los objetos puede convenir tanto a lo material como a lo inmaterial. (La conciencia atemática, preobjetual, que de nuestras propias intelecciones poseemos en el mismo momento de su ejercicio no es «estrictamente inmediata»: presupone todos los conocimientos sensoriales necesarios para los conceptos que intervienen en ellas).

En la teoría del realismo metafísico la necesidad de la materia para que lo irreal sensible inmediato se constituya en calidad de objeto es la necesidad de una materia real, no ilusoria, ni meramente fenoménica. Nos encontramos así con la posición diametralmente opuesta a la del idealismo acosmístico de Berkeley, pero incompatible también con la concepción fenomenista de Kant. No vamos ahora a insistir sobre las diferencias generales entre la teoría del objeto puro y los inmanentismos de Berkeley y de Kant, diferencias ya examinadas en la Introducción (cap. III). Lo que en este momento importa es otro asunto más concreto: la necesidad —frente a Berkeley y a los monismos espiritualistas, pero también en oposición al fenomenismo kantiano— de la realidad de la materia para la constitución objetual de lo irreal sensible inmediato, entendiendo por «constitución objetual» el presentarse o darse, ante la subjetividad consciente en acto, como término intencional u objeto de ella. En este punto la tesis del realismo metafísico puede ser formulada en los siguientes términos: para que algunos de los objetos sensorialmente aprehendidos de una manera inmediata sean puramente objetuales (irreales), es necesario que no sea la materia un objeto puramente objetual. Una materia irreal no podría intervenir operativamente en la constitución objetual de lo irreal inmediatamente sensible. *Operari sequitur esse,* de tal modo, por tanto, que lo

carente de todo efectivo ser está también desprovisto de toda auténtica eficacia operativa. Una materia cuyo ser se agota en el mero *percipi* —la materia irreal, en la interpretación berkeleyana— puede ser, en cuanto materia, la quiddidad de un cierto dato (erróneo) sensible, pero, en cuanto irreal, no puede intervenir en la perturbación física de ninguno de los órganos corpóreos de la sensibilidad externa, ni en la determinación de lo que arriba hemos denominado el «equivalente funcional» de esa perturbación. De ello se infiere que si admitiésemos la interpretación berkeleyana de la materia, habríamos asimismo de admitir la irrealidad de los órganos materiales de los sentidos externos y, consiguientemente, la irrealidad también de su mediación física en la contribución objetual de la apariencia sensible, con lo cual nos veríamos forzados a pensar que son igualmente irreales los errores *per accidens* de la sensibilidad externa ante algunos casos de sus sensibles propios, o bien nos encontraríamos en la situación de tener que creer que para Berkeley no es posible la diferencia entre las aprehensiones sensoriales erróneas y las verdaderas o acertadas.

Pero sabemos —también lo vimos en el cap. III de la Introducción— que Berkeley distingue entre las percepciones efectivas y las imaginarias, no obstante su negación de la materia, y, por otra parte, los errores de que venimos hablando no pueden considerarse ni como percepciones efectivas en el sentido de Berkeley, porque estas no son erróneas, ni como percepciones imaginarias, porque ninguno de los sentidos externos es verdaderamente identificable con la imaginación ni asimilable a ella. Por consiguiente, solo nos quedaría, en definitiva, la otra solución: la de juzgar irreales todos los eventuales errores de los sentidos externos acerca de sus sensibles propios. ¿Pero es ello una solución?

Un «error irreal» no podría consistir sino en un inexistente *quid pro quo*: un yerro no efectivamente cometido, sino tan solo pensado. Así pues, si juzgásemos irreales los errores a los que nos estamos refiriendo, lo que estaríamos pensando acerca de ellos es que nunca los hemos cometido y que jamás los llegaremos a cometer. Mas esto, evidentemente, no puede en modo alguno conciliarse con la humana experiencia de la rectificación de estos errores. Nuestra noticia de ellos tiene su origen —y el fundamento de su validez como información merecedora de una plena y segura confianza— en las superaciones respectivas. Es decir: la cabal certidumbre de que nuestra sensibilidad externa comete tales errores la tenemos porque ellos se nos hacen evidentes, al quedar desenmascaradas o al desnudo, no, desde luego, cuando nos dejamos llevar de su testimonio, sino en el instante en que acertamos a rectificarlos y superarlos. Y tampoco es que en ese instante los hagamos desaparecer, sino que en él se nos aparecen justamente en tanto que errores.

Lo irreal sensible inmediato suscitado en errores de la sensibilidad externa puede seguir exhibiéndose a pesar de haber quedado al descubierto el fallo que lo origina. En su pura objetualidad, cabe que mantenga su presencia, la cual, siendo indudablemente un valor extraquidditativo, queda en todos los idealismos psicológicos identificada con el efectivo existir. Mas en la doctrina de Berkeley, donde todo lo sensorialmente presente y que no surge en la pura imaginación es considerado real (aunque con un ser reducido a mero

percipi), las nociones de la realidad y la existencia decaen de su sentido riguroso y más propio cuando se las aplica a los objetos del conocimiento sensorial, y así acontece que se incapacitan o anulan, tanto para la clara distinción entre los objetos puramente objetuales y los objetos transobjetuales, cuanto para la posibilidad de establecer una nítida diferencia entre lo irreal sensible inmediato y lo meramente imaginario o fantástico, lo arbitrariamente representado, como *v. gr.*, el unicornio. Únicamente los objetos que se encuentran en este segundo caso merecen para Berkeley la calificación de irreales. En resolución: el idealismo acosmístico de Berkeley no propone —no puede proponer— ningún estatuto gnoseológico, ni tampoco ontológico, para las falsas apreciaciones que los sentidos externos llevan eventualmente a cabo sobre objetos pertenecientes a sus más propias y peculiares competencias. Y en definitiva ello se debe a que al dejar reducida la materia a un objeto puramente objetual, el idealismo de Berkeley hace imposible tomarla como algo incluido en la naturaleza del mismo sujeto percipiente, con lo cual queda eliminada la posibilidad de que la inmediatez cognoscitiva de la sensibilidad externa esté físicamente mediada por sus propios órganos corpóreos.

Por lo demás, ¿qué interés puede tener la pura objetualidad de lo irreal sensible inmediato cuando se piensa que no solo esta modalidad de lo sensible, sino lo sensible en todas sus modalidades, sin ninguna excepción, es objeto puramente objetual? La cuestión de las meras apariencias sensoriales eventualmente ofrecidas por los sentidos externos solo es verdaderamente relevante si se admite que el testimonio que estos sentidos nos suministran tiene una esencial veracidad, es decir, que, exceptuados los casos de sus errores *per accidens,* nos confieren verdaderamente la presencia de unos objetos transobjetuales. Ello explica también la exigua relevancia de esa misma cuestión en el absoluto fenomenismo de Kant. Si todo cuanto conocemos es fenómeno, los objetos captados por nuestros sentidos externos son *formaliter* puramente objetuales todos ellos, aun suponiéndolos dotados de un cierto fundamento o base transobjetual. Kant los juzga reales en el sentido del realismo empírico, pero esto significa únicamente que su fundamento es transubjetivo, no que sean transobjetuales ellos.

Y en lo tocante a la realidad de la materia, imprescindible para la mediación física de los sentidos externos por sus propios órganos corpóreos, no cabe tampoco pensarla como una auténtica transobjetualidad formal si nos atenemos a la interpretación kantiana del espacio como pura forma *a priori* de la sensibilidad externa. La materia implica la extensión, y esta es algo puramente objetual si el espacio tiene una realidad meramente empírica en la acepción kantiana, vale decir, si verdaderamente le conviene la idealidad trascendental que es propia de las formas puramente subjetivas de nuestra facultad de conocer. Tales formas no pertenecen en manera alguna al en-sí de una realidad transfenoménica, ni siquiera al «en sí» de la propia entidad de los sujetos sensorialmente cognoscentes. Estos sujetos, tomados como su interpretación kantiana los concibe, solo en cuanto fenómenos son espaciales. Por consiguiente, la materialidad de los órganos corpóreos de la sensibilidad externa ha de tener un valor meramente fenoménico también y, en virtud de ello, no podrá intervenir realmente en la constitución objetual de la apariencia sensible. Lo carente de realidad *sensu stricto* no se encuentra capacitado para

ejercer una mediación física efectiva. Y así lo afirmado en este aspecto frente a Berkeley vale también frente a Kant: una materia puramente objetual no puede ejercer una mediación física transobjetual y, por tanto, no sirve como principio explicativo de las perturbaciones de los órganos de la sensibilidad externa, como tampoco para poder dar cuenta de los equivalentes funcionales de tales perturbaciones.

Kant excluye de un modo harto expeditivo las cuestiones de las meras apariencias sensoriales. Los sentidos según Kant no yerran, no porque juzguen siempre rectamente, sino «porque de ningún modo juzgan» (*KrV*, A 294). Con esta contundente aclaración queda encubierto el problema de la constitución objetual de las apariencias sensibles, pues aunque es cierto que los sentidos, por carecer de capacidad reflexiva, no pueden juzgar —en la rigurosa y formal acepción en que se atribuye esta actividad al entendimiento—, es igualmente cierto que a la facultad de entender no puede, a su vez, atribuírsele una capacidad ostensiva de las apariencias sensoriales. Los actos en los que estas apariencias se presentan no son intelecciones, sino sensaciones, aunque lo así presente sea irreal. Por supuesto, tampoco esto significa que los sentidos capten la irrealidad misma de esos objetos, sino tan solo que esos objetos irreales son captados por los sentidos, «presentados» por ellos. Kant no da ninguna explicación del modo en que lo irreal no fenoménico puede ser presentado por la sensibilidad externa. Las explicaciones kantianas —prescindamos aquí de la cuestión de su suficiencia y validez— se refieren únicamente a la irrealidad de los fenómenos, *i. e.*, precisamente a lo que Kant denomina la realidad empírica; y, en cambio, lo que en la propia terminología kantiana se llama «ilusión empírica» resulta desatendido en lo concerniente a las condiciones generales de la posibilidad misma de su constitución objetual. Como en Berkeley, tampoco en Kant consigue lo irreal sensible inmediato un admisible estatuto gnoseológico y ontológico.

* * *

Lo irreal sensible inmediato es un objeto verdaderamente excepcional y, por razón de su origen, no solo excepcional cuantitativamente, sino también anómalo, «extra-vagante» desde un punto de vista cualitativo. Lo normal es que la vista discrimine bien los colores y que el oído aprecie correctamente los sonidos, etc. El *iudicium sensus,* del cual habla santo Tomás (además de los textos ya citados a propósito de los errores de los sentidos externos acerca de sus sensibles propios, véase también, especialmente, *De Veritate,* q. 1, a. 11), solo de un modo impropio tiene el carácter de un juicio y, por tanto, no es propiamente falso ni verdadero, mas no deja de ser una cierta discriminación o apreciación, la cual, en la mayoría de las ocasiones, equivale a un juicio verdadero, y eso es lo que acontece, sin que la facultad intelectiva intervenga, cuando la vista aprecia como blanco lo que en efecto exhibe este color, y cuando el sonido que oímos es el emitido de hecho por la cosa que suena, etc. Pero, incluso en las ocasiones en que «juzgan» erróneamente, no dejan los sentidos externos de suministrar un testimonio donde algo real se hace también presente. La «extravagancia» de lo irreal sensible inmediato no es absoluta y total.

En lenguaje kantiano sería menester decir que la irrealidad de la ilusión empírica no puede hacerse presente sin que se haga presente la empírica realidad de algún fenómeno. Este modo de hablar, el único posible, desde luego, en la concepción kantiana de la sensibilidad externa, tiene el inconveniente de que los fenómenos son *formaliter* tan irreales como las ilusiones empíricas, y, si tras ellos hay algo propiamente real, ese algo —las cosas en sí— no es nada que se haga a su vez patente. Por tanto, lo más que cabe decir para explicar este asunto con los medios de que dispone la gnoseología kantiana es que la irrealidad de la ilusión empírica no se hace presente sin que se haga presente algo *fundamentaliter* real. La vacuidad de semejante explicación se debe, en definitiva, a la inconsistencia de la afirmación kantiana de las cosas en sí. Las consideraciones, muy generales, que acerca de ella se expusieron ya en la introducción han de complementarse ahora con la especial objeción que inevitablemente ha de dirigirse —como de un modo habitual se hace— al razonamiento por el que las cosas en sí son admitidas en la doctrina de Kant. Si la causalidad es, como Kant piensa, válida solo para enlaces meramente interfenoménicos, ¿con qué derecho la usa el propio Kant para vincular los fenómenos a las cosas-en-sí en tanto que causas ultrafenoménicas de ellos?

Para la efectiva constitución objetual de lo irreal sensible inmediato es indispensable no solamente algo real distinto de la sensibilidad externa, sino también que ese algo real quede objetivado por el mismo sentido externo. Lo primero se encuentra indudablemente en el idealismo acosmístico de Berkeley, así como en el realismo empírico (idealismo trascendental) de Kant. A través de las «percepciones efectivas», de las cuales se componen, las «percepciones imaginarias» de Berkeley presuponen algo real diferente de nuestra facultad de percibir: la realidad de Dios, que causa aquellas percepciones en nosotros, pero que en ellas no se nos hace patente; y a través de los fenómenos, imprescindibles para las ilusiones empíricas, estas presuponen, según su interpretación kantiana, algo real diferente de la sensibilidad externa: la realidad de las cosas en sí, una realidad que causa en nosotros la percepción de los fenómenos, pero que tampoco se nos hace en ellos patente. Por el contrario, la gnoseología del realismo natural afirma para la constitución objetual de todo lo sensible —sea real o irreal— la objetivación de una realidad extramental incitadora del conocimiento sensitivo.

La aparente rojez del cuerpo blanco visto a través del cristal de color rojo no llegaría a hacérseme presente si el cristal rojo no quedase constituido ante mi vista, lo cual no quiere decir, en modo alguno, que yo lo vea precisamente como lo que me hace ver rojo un cuerpo blanco. El captarlo de esta manera pertenece exclusivamente a las atribuciones del entendimiento, no al poder de la sensibilidad, pero previamente es necesario que ante la sensibilidad externa el cristal rojo se constituya objetualmente como rojo. Y algo similar, *mutatis mutandis*, ha de acontecer para que lo dulce sepa amargo. Tanto los equivalentes funcionales de las perturbaciones del órgano material de los sentidos externos, cuanto estas mismas perturbaciones, requieren siempre la objetivación, ante el sentido externo, de la causa determinante de tales anomalías y disfunciones.

Una vez más se pone de manifiesto que la gnoseología del realismo metafísico no se limita a la afirmación de lo transobjetual, sino que afirma también su objetualidad como

posible en principio y como, en ciertos casos, efectiva. Y que esa objetualidad no es monopolio de la facultad de entender lo prueba indudablemente la índole sensorial del modo en que necesariamente ha de ser captado algo real para que lo irreal sensible inmediato llegue a hacerse presente. Ahora bien, si esa captación de algo real es necesaria, ¿no se habrá de negar la posibilidad misma de que algo irreal sensible sea, en verdad, inmediato en lo que atañe a la forma de su aprehensión? O lo que es igual: ¿no habrá que atribuir la verdadera inmediatez cognoscitiva únicamente al conocimiento de lo real sensible y en tanto que este conocimiento es sensorial? O en términos más generales: ¿no es la inmediatez cognoscitiva una propiedad solo posible para la captación de lo real *sensu stricto* (aunque no todo lo así real sea cognoscible de una manera inmediata)? Por supuesto, esta última pregunta está formulada desde la perspectiva del realismo natural y, más exactamente, desde la tesis del realismo metafísico.

Una gnoseología como la kantiana no permite hablar de la inmediatez cognoscitiva de la aprehensión de lo estrictamente real, sino tan solo de la inmediatez cognoscitiva de la captación de lo «empíricamente real» (que se mantiene dentro de los límites de lo meramente fenoménico). Sin embargo, aunque solo el realismo metafísico permite hacer coherentemente la pregunta de si lo real *sensu stricto* es lo único susceptible de verdadera inmediatez cognoscitiva, ello no obliga a pensar, a su vez, que el realismo metafísico permite solamente la respuesta afirmativa a esta cuestión. Antes por el contrario, es la respuesta negativa la única compatible con la tesis del realismo metafísico. Así lo demuestran las consideraciones siguientes: 1.ª, la objetivación sensorial de irrealidades, que es un inconcuso hecho de experiencia, acontece en todos los casos en los cuales los sentidos externos aprecian erróneamente sus objetos (como puede comprobarse con ejemplos del tipo de los dos arriba admitidos, referentes al comportamiento de la sensibilidad externa ante sus sensibles propios, y a estos casos se han de añadir todos aquellos en los que la sensibilidad externa aprecia erróneamente los sensibles comunes); 2.ª, todo lo sensible, ya real, ya meramente aparente, es cognoscible de una manera intuitiva, y solo así es sensorialmente captable; 3.ª, por tanto, la división de lo sensible en inmediato y mediato no se identifica ni se corresponde con la diferencia entre lo que puede ser sensorialmente intuido y lo que no puede conocerse de este modo; 4.ª, los sensibles estrictamente mediatos —a saber, los objetos de los sentidos internos— son previamente captados por alguna de las facultades de la sensibilidad externa, y únicamente en tanto que aprehendidos de esta forma se les califica de mediatos; 5.ª, lo irreal sensible suscitado en la errónea apreciación de un sensible propio no podría hacerse presente sin la objetivación sensorial de algo real, pero esta objetivación no constituye una efectiva mediación de carácter cognoscitivo; lo que en ella se muestra no se interpone en calidad de objeto entre lo irreal percibido y el sujeto que lo percibe (sino entre este y la realidad objetualmente adulterada por el error sensorial).

En tanto que necesaria para lo irreal sensible inmediato, la objetivación sensorial de algo real permite dar una cumplida solución a dos serias dificultades insoslayables en el realismo metafísico: ¿cómo cabe un conocimiento de lo puramente objetual por los sentidos externos si estos, por oposición a los internos, se refieren *intentionaliter* a

objetos físicamente presentes? Y, ¿cómo podría lo irreal ejercer sobre la sensibilidad externa el influjo físico que esta ha de recibir para entrar en actividad? La intencional referencia de la sensibilidad externa a objetos que le están siendo físicamente presentes no deja de darse cuando ella misma capta algo irreal, si para que lo aprehenda es necesario que también lleve a cabo (aunque no bajo el modo de una mediación cognoscitiva) la objetivación sensorial de algo real. *«Omnino impossibile est et absurdum sensus externi sensationem esse sine obiecto praesenti»* (J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, n. 683, c). Y ello, efectivamente, es tan imposible y absurdo como que los sentidos externos sean los sentidos internos, mas para incurrir en tal dislate sería preciso afirmar que la vista, el oído, etc. captan lo irreal aisladamente, sin objetivar nada real. La aprehensión sensorial de objetos desprovistos de existencia es un indiscutible hecho de experiencia: tan indiscutible como el «darse» de los errores en los cuales se ejerce esa aprehensión, pero tales errores no se dan sin que algo físicamente presente a algún sentido externo, y objetivado por él, le influya de un modo físico. Así queda también resuelta la segunda dificultad, pues aunque indudablemente es imposible y absurdo que lo irreal ejerza una efectiva actuación, no es, en cambio, absurdo ni imposible que la actuación ejercida por una efectiva realidad indisponga o perturbe de algún modo a la sensibilidad externa, haciéndola incurrir en algún fallo.

Con estas aclaraciones lo irreal sensible inmediato puede quedar afirmado en buena paz y armonía con el carácter esencialmente intuitivo de la sensibilidad externa, siempre que este carácter quede a su vez concordado con la mediación física de los sentidos externos por sus propios órganos corpóreos y, tal como ya se explicó, por el «medio» interpuesto entre ellos y las entidades materiales a las que cognoscitivamente se refieren. A manera de esquema descriptivo del «realismo integral» de la teoría aristotélica y tomista de la sensación, se ha llegado a afirmar: «Impossible d'imaginer un intuitionnisme plus radical, d'écarter plus absolument de la connaissance sensible toute idée d'une substitution, d'une altération, d'une déformation de réalité, et même celle d'une médiation quelconque intervenant entre le sujet et l'objet» (J. de Tonquédec, *La critique de la connaissance*, chap. II, Première Partie, A). Ciertamente, ninguna otra concepción de la actividad de los sentidos externos supera el radical intuicionismo de la gnoseología aristotélico-tomista, y, desde luego, en ninguna otra se excluye de un modo más riguroso e inequívoco la idea de cualquier mediación objetual entre el sujeto del conocimiento por sensibilidad externa y el objeto —que es también estímulo físico— de este mismo conocimiento. Pero excluir todo tipo de *mediación objetual* no es lo mismo que alejar toda idea de *mediación.* Seguramente, el texto se ha de leer sobreentendiendo que lo que ha de quedar eliminado en la concepción del conocimiento por sensibilidad externa es toda idea de mediación objetual, mas la explícita aclaración de que no se descarta todo género de mediación física es imprescindible para poder entender exactamente el hecho de que, a pesar de su carácter intuitivo, la sensibilidad externa llegue a efectuar erróneas apreciaciones de sus propios objetos, tal como expresamente lo admite santo Tomás, basándose en efectivos hechos de experiencia.

* * *

En la captación, por la sensibilidad externa, de los *sensibilia communia* interviene, además, otra mediación, que tampoco es incompatible con el carácter intuitivo del conocimiento de esta clase de objetos. En efecto, sin la aprehensión de alguno de los sensibles propios no puede tener lugar la de ninguno de los sensibles comunes, de tal modo que estos, justamente en cuanto sensibles, están condicionados por aquellos (y no a la inversa, según se advierte cuando se considera, por ejemplo, que si todos los cuerpos fuesen del mismo color, sus respectivas figuras no podrían discriminarse por la vista, mientras que, en cambio, sus diferencias cromáticas seguirían siendo apreciadas por la vista en el supuesto de que todos tuviesen una misma figura), y, sin embargo, el condicionamiento de los sensibles comunes por los propios no determina una mediación objetual. Se trata, indudablemente, de una auténtica mediación, mas no del tipo de la correspondiente a los objetos no intuitivamente aprehensibles.

Los sensibles comunes son captados en sí, no a través de imágenes o semejanzas suyas. La forma según la cual los aprehendemos es, pues, rigurosamente intuitiva, objetualmente inmediata, no obstante el imprescindible condicionamiento por la captación de algún sensible propio. Y tampoco son los sensibles comunes objetos mediatos según el modo en que lo son los objetos de los sentidos internos. La prioridad que respecto de la captación de aquellos corresponde a la aprehensión de los sensibles propios no es de índole temporal. Todo sensible común es, en cuanto sensible, simultáneo de algún sensible propio. La prioridad en cuestión es solamente la de una imprescindible condición gnoseológica, dada exactamente al mismo tiempo que su condicionado objetual. En cambio, todos los objetos de los sentidos internos son, en cuanto tales, cronológicamente posteriores —y, en este aspecto, mediatos— respecto de los objetos de los sentidos externos. En consecuencia, desde el punto de vista de la taxonomía de lo irreal, las falsas apreciaciones que de los sensibles comunes hacen los sentidos externos determina un tipo *sui generis* de objetos puros: *lo irreal sensible no estrictamente inmediato,* en oposición a *lo irreal sensible estrictamente inmediato,* que es el tipo al que pertenecen todos los objetos suscitados por las falsas apreciaciones que los sentidos externos llevan a cabo respecto de sus sensibles propios.

De lo irreal sensible no estrictamente inmediato se ha de distinguir lo *irreal impropiamente sensible,* correspondiente a las falsas apreciaciones acerca de lo sensible *per accidens.* Desde Aristóteles (*De Anima* II, 6, 418 a 8), el concepto de lo sensible *per accidens* (αἰσθητὸν κατὰ συμβεβηκός) se aplica a objetos que no son, en verdad, sensibles, pero a los cuales ocurre estar unidos a objetos sensorialmente captados. Son estos, y no aquellos, los objetos propiamente sensibles. Por tanto, la diferencia entre lo irreal constituido por las falsas apreciaciones acerca de los sensibles comunes y lo irreal constituido en los errores que se cometen acerca de lo sensible *per accidens* es la diferencia entre algo propiamente sensible y algo que no es sensible propiamente. Esta diferencia se mantiene también cuando la calificación de sensible *per accidens* se toma de una manera relativa, es decir, cuando se la aplica a algo no aprehensible por un

determinado sentido, aunque captable por otro o por el entendimiento, y a lo cual ocurre estar unido a un efectivo testimonio del sentido en cuestión. En tales casos se trata, por consiguiente, de algo cuyo carácter impropiamente sensible no es absoluto, pero la relatividad de este carácter basta para distinguir a ese objeto de los objetos que son sensibles comunes y para no formar un solo grupo con las irrealidades suscitadas por las falsas apreciaciones respectivas.

Lo irreal impropiamente sensible abarca dos clases de irrealidades: unas inteligibles (si el error que las suscita corresponde al entendimiento) y otras meramente no captables por el sentido en relación al cual son *per accidens* sensibles los objetos de las falsas apreciaciones que las suscitan. Ninguno de estos dos tipos de irrealidad pertenece al género de lo irreal sensible inmediato. Ambos implican la mediación de otra facultad cognoscitiva (el entendimiento, o bien un sentido distinto de aquel al que impropiamente se atribuyen), por lo cual no nos ocuparemos de ellos en el presente capítulo.

No obstante su inmediatez objetual, todos los tipos de lo irreal sensible inmediato implican la mediación fisica de la sensibilidad externa por sus propios órganos corpóreos. Lo irreal suscitado en los errores de los sentidos externos acerca de los sensibles comunes puede constituirse en objeto sin necesidad de que algún órgano sensorial quede físicamente perturbado (así lo admite implícitamente santo Tomás al sostener: *de sensibilibus vero communibus et per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito,* cf. *loc. cit.*), pero no sin la mediación física del órgano material del sentido externo a cuyo cargo corre la falsa apreciación correspondiente.

Tanto si es acertado como si es erróneo, el *iudicium sensus* acerca de un sensible común implica la simultánea captación de un sensible propio, la cual acontece siempre con la mediación física del respectivo órgano sensorial, justamente porque esa simultánea captación es sensorial también y no una representación intelectiva. Todo lo irreal sensible estricta o no estrictamente inmediato —así como todo lo irreal sensible mediato— puede ser objeto de intelección, según está aconteciendo, por ejemplo, en las presentes consideraciones, pero su objetivación originaria es, en el hombre, una captación sensorial con la intervención, inevitablemente mediadora, del respectivo órgano corpóreo de la sensibilidad externa. Por consiguiente, y dado que la intervención mediadora de ese órgano corpóreo se da también cuando el *iudicium sensus* es correcto, se la ha de considerar como condición, por lo que se hace posible, pero no necesaria, la objetivización sensorial de lo irreal sensible inmediato. Como la falsa apreciación que lo suscita, lo irreal sensible inmediato es —en cuanto irreal— pura y simplemente eventual. En razón de su «contenido» podría ser algo existente. Su inexistencia es facticidad negativa pura y simple.

§ 2. La cuestión de la «subjetividad» de las cualidades secundarias

La tesis de la «subjetividad» de las cualidades secundarias ensancha al máximo el dominio de lo irreal sensible estrictamente inmediato, multiplicando sus casos hasta el

punto de hacer coincidir con ellos la totalidad de los objetos *sensu stricto* aprehendidos de una manera inmediata por la sensibilidad externa. En efecto, por una parte, lo que desde Locke recibe la denominación de cualidad secundaria es el αἰσθητὸν ἴδιον de Aristóteles, el *sensibile proprium* de santo Tomás, y por otra parte, la «subjetividad» que en la mencionada tesis se atribuye a este género de objetos de la sensibilidad externa (y que equivalentemente se designa con la fórmula «idealidad» de las cualidades sensibles) es objetualidad pura, inexistencia de algo dado a la conciencia: en una palabra, irrealidad. Aunque menos frecuentemente usado, el término «idealidad» expresa más claramente que la voz «subjetividad» ese carácter de irrealidad atribuido a los sensibles propios o cualidades secundarias por quienes piensan que verdaderamente no existen en los cuerpos a los que parecen pertenecer, sino que solo se dan, bien que en forma intuitiva o inmediata, como puros objetos de la sensibilidad externa.

La clara significación de «idealidad» como sinónimo de pura objetualidad o irrealidad puede comprobarse, *v. gr.*, en estas palabras de Meinong: «Cuando la física, la fisiología y la psicología afirman coincidentemente la llamada idealidad de las cualidades sensibles, queda dicho implícitamente algo, tanto acerca del color cuanto respecto del sonido: a saber, que aquel, estrictamente tomado, es tan inexistente como este» (*Über Gegenstandstheorie*, § 3). En su idioma originario, la última parte de este texto (*nämlich, dass es streng genommen jene so wenig gibt wie diesen*) no califica de inexistentes a las cualidades en cuestión, sino que dice literalmente que no las hay, pero el no haberlas ha de tomarse por su no existir o, lo que es lo mismo, por su no estar dadas en tanto que realidades, ya que las hay —o están dadas— en tanto que objetos.

La exclusiva mención que en este texto se hace de los *sensibilia propria* de la vista y del oído no ha de entenderse como si fueran para Meinong esos objetos los únicos a los cuales afecta lo que él denomina la idealidad de las cualidades sensibles. Tanto para Meinong cuanto para quienes hablan de la subjetividad —en vez de la idealidad— de las cualidades secundarias, los objetos sensibles cuya irrealidad, con una u otra expresión, afirman son todos los pertinentes a las competencias específicas de cada uno de los sentidos externos (vista, oído, olfato, gusto y tacto, abarcando el último no solo el sentido de la resistencia, que discrimina lo duro y lo blando, sino también el sentido de la temperatura o del calor y del frío). Y, en rigor, tampoco la denominación de «cualidades sensibles» equivale a la expresión «cualidades secundarias» o a la fórmula «sensibles propios», pues también son sensibles —y no solo, ni inicialmente, inteligibles— los objetos llamados *sensibilia communia* o «cualidades primarias» (sin contar la peculiar índole sensible de los objetos de los sentidos internos) y que solo en los casos de la extensión y del número —la cantidad continua y la discreta— son objetos formalmente cuantitativos.

Ahora bien, si todos los objetos respectivamente pertinentes a cada una de las facultades de la sensibilidad externa son tomados por irreales, no solamente se dilata al máximo la esfera de lo irreal sensible estrictamente inmediato, sino que su pura y simple facticidad negativa se convierte en necesidad. Ya no es solo que en algunas ocasiones lo aprehendido de una manera estrictamente inmediata por los sentidos externos carece

fácticamente de existencia, sino que todos los objetos que la sensibilidad externa capta con esa estricta inmediatez serían necesariamente inexistentes. A pesar de su índole sensible, tales objetos serían, no en cuanto objetos, sino en cuanto entes, tan apodícticamente nulos —tan «imposibles»— como los *entia rationis.*

El motivo de esta esencial y radical descalificación de la totalidad de lo sensible estrictamente inmediato no lo proporciona —frente a lo que a veces se asegura— la moderna ciencia de la Naturaleza. En primer lugar, y limitándonos a considerar el asunto desde un punto de vista meramente histórico, nos encontramos con el hecho de que la negación de la transobjetualidad de este tipo de objetos se dio ya en la antigua filosofía griega. Aristóteles (*De generatione et corruptione* I, 2, 316 a 1) la atribuye concretamente a Demócrito, y, en términos generales a los primeros filósofos, de los cuales dice que erraron al sostener que ni lo blanco ni lo negro existen sino cuando son vistos, ni el sabor nada más que cuando está siendo objeto del gusto (*De Anima* III, 2, 426 a 20). En Demócrito son sus prejuicios mecanicistas la raíz de la negación del valor transobjetual de los objetos en cuestión, debiéndose, a su vez, esos prejuicios a una idea fundamentalmente «parmenídica» del ser, la cual tiende a reducir al máximo la diversidad o pluralidad. En Platón el racionalismo, tampoco ajeno a la influencia de Parménides, llega hasta concebir como una enfermedad de nuestra naturaleza la perturbación producida en el alma por la diversidad de los testimonios de los sentidos externos acerca de una misma propiedad sensible, que puede ser, como sucede en el caso del tamaño, de carácter cuantitativo y no perceptible de una manera estrictamente inmediata (*La República* X, 602 c-d).

Pero, además, pasando ya a la discusión especulativa del problema, el hecho de que la ciencia físico-matemática prescinda de las determinaciones irreductibles a la *quantitas* no constituye por sí solo ninguna tesis, ni favorable ni adversa, respecto de la transobjetualidad de esas mismas determinaciones. Es cierto que algunos cultivadores del saber físico-matemático (entre ellos, el propio Galileo, para quien las propiedades en cuestión no son sino meros nombres, cf. *Il Saggiatore* n.° 48), niegan explícitamente esa transobjetualidad, pero también es cierto que hay otros que la afirman (así, el físico y psicofísico G. T. Fechner, quien juzga contradictoria la doctrina de la subjetividad de las cualidades secundarias, cf. la monografía *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*), y que la mayoría se abstiene de pronunciarse sobre este asunto.

En cualquier caso, debe tenerse en cuenta que el problema desborda las posibilidades del método físico-matemático en cuanto tal, siendo así enteramente oportunas estas observaciones de C. Fabro: «Cuando los mecanicistas reducen indistintamente todas las cualidades sensibles a una misma realidad física indiferente, el movimiento local, van demasiado lejos […]. Y, por tanto, el decir que las cualidades son "puros nombres" es una afirmación no pertinente, o al menos totalmente gratuita. El físico podrá "hacer abstracción" de las cualidades sensibles, porque no le interesan, pero no tiene derecho alguno a negarlas» (en *Percezione e Pensiero,* cap. IX, 1 A). Inmediatamente después del pasaje acabado de transcribir, reproduce Fabro, sin comentarla en ningún sentido, la siguiente afirmación de H. Dehove en *La perception extérieure,* p. 107: «En vez de decir

que el mundo de la cualidad no es más que la proyección, en la conciencia, del mundo mecánico, el único objetivo, se habría más bien de decir que es el mundo mecánico el que se limita a ser una proyección, en la matemática pura, del verdadero mundo real, a la vez movimiento y forma, cantidad y *cualidad* conjuntamente».

Para asegurar la irrealidad de las cualidades secundarias sería suficiente la imposibilidad de someterlas a un tratamiento puramente físico-matemático, si se tuviese la prueba —al menos para las cosas materiales— de que tan solo puede ser real lo susceptible de un tratamiento de esa índole, mas ni el saber físico-matemático, ni ningún otro saber, son capaces de suministrarnos esa prueba. Los llamados «argumentos científicos» en pro de la subjetividad de las cualidades secundarias son realmente «interpretaciones filosóficas» de ciertos hechos, científicamente comprobados, relativos al sustrato cuantitativo de los fenómenos de la luz, los colores, el sonido y el calor. Tales hechos obligan a sostener que estos fenómenos no pueden presentarse sin que determinadas modificaciones de carácter cuantitativo (movimientos mecánicos, ondas electromagnéticas, etc.) afecten a la materia, pero esto no constituye ninguna demostración de que dichos fenómenos se reduzcan a esas modificaciones.

El hecho de que *x* sea indispensable para *y* no demuestra que *y* se reduzca realmente a *x*. A lo sumo quiere decir que este es parte de aquel, incluso con el rango de un sustrato, pero no prueba ni significa nada más. La posibilidad de que *x* sea causa de *y*, se traduciría, aplicada a nuestra cuestión, en algo enteramente incompatible con la subjetividad de las cualidades secundarias si por tal subjetividad se entiende precisamente idealidad: objetualidad pura, irrealidad (como en el texto de Meinong últimamente citado). El efecto de algo real es algo real también, y no cabe, por consiguiente, que las cualidades secundarias, si propiamente son efecto de unos movimientos reales, sean, sin embargo, irreales. Así pues, ningún «hecho científicamente comprobado» puede valer para «comprobar científicamente» que las cualidades secundarias son algo tan irreal como realmente causado por la acción de unos movimientos puramente cuantitativos. En suma: la ciencia físico-matemática no prueba ni que las cualidades secundarias se reduzcan, fuera de la percepción, a un sustrato cuantitativo absolutamente desprovisto de ellas, ni que en la percepción sean un efecto conjunto de ese mismo sustrato y de la subjetividad que las percibe.

Consideremos, eligiéndolo entre otros muchos esencialmente semejantes a él, un elocuente ejemplo de esa interpretación filosófica en virtud de la cual los hechos registrados por la ciencia físico-matemática abonarían la tesis de la subjetividad de unas cualidades tales como los sonidos y los colores. «La física ve en las cualidades [sensorialmente captadas] reacciones subjetivas de los sentidos a excitantes, en sí heterogéneos, del mundo exterior: a los sonidos corresponden vibraciones del aire de diferentes longitudes de onda, a los colores procesos ondulatorios electromagnéticos o, más exactamente, esa realidad de los “fotones” que en ciertos fenómenos se manifiesta como proceso ondulatorio» (J. de Vries, *La pensée et l'être*, chap. VI, 5: Les qualités sensibles).

¿Cómo puede ver la física en las cualidades sensibles unas reacciones subjetivas de los

sentidos a unos excitantes externos y heterogéneos a ellos? Ante todo, el propio concepto de «reacción subjetiva» no pertenece a la física: no es un concepto físico. La ciencia física no se ocupa de esta clase de reacciones, como no sea para decir precisamente que no se ocupa de ellas, y, si para decirlo debe conocerlas de algún modo, ese modo no es otro sino el del conocimiento que de «lo meramente subjetivo» puede tener cualquier hombre, sin haber estudiado física, al entender por ello algo dado en y para la subjetividad, mas no fuera de esta o independientemente de ella misma. De esta noción cabe, indudablemente, decir, que es un concepto muy vago, porque en efecto lo es, pero con toda su vaguedad constituye el imprescindible punto de partida de la correspondiente idea filosófica, y, desde luego, lo que los físicos entienden por «subjetivo» no es más claro ni más concreto, ni tampoco tiene por qué serlo.

X. Zubiri, sobre cuya extraña solución al problema de las cualidades sensibles hemos de volver en el presente capítulo, llega incluso a afirmar que el término «subjetivo» es «el cajón de sastre de todo lo que la ciencia no conceptúa en este problema» (*Inteligencia sentiente,* Apéndice 5: Realidad y cualidades sensibles, p. 178). Esta afirmación, que tomada de un modo absoluto resultaría inadmisible, es, sin embargo, muy cierta si se la entiende de una manera relativa. La ciencia, la ciencia física, no deja de conceptuar —todo lo imprecisa y vagamente que se quiera— eso a lo que llama «subjetivo» y de lo cual, ciertamente, se desentiende, pero asimismo se ha de reconocer que la ciencia física no conceptúa físicamente lo que ella misma designa con la voz «subjetivo», y no lo conceptúa físicamente porque ello escapa a las posibilidades de la física justamente en tanto que física. Por consiguiente, mal puede ver esta (con sus propios ojos) en las cualidades sensibles esas reacciones subjetivas de las que habla De Vries y a las que tantos otros se refieren también.

Y, por otra parte, las reacciones subjetivas realmente provocadas en los sentidos por unos excitantes exteriores y heterogéneos a ellos son las percepciones de las cualidades sensibles, no las cualidades sensibles percibidas, como quiera que estas, si son algo «meramente subjetivo» en la acepción de «irreal», no pueden constituirse como efectivas reacciones provocadas por unos estímulos o excitantes reales. Las percepciones son reacciones subjetivas, no en la acepción de lo meramente subjetivo (dado que son reales cuando están siendo ejercidas), sino en la acepción de pertinentes a una conciencia en acto o, dicho de una manera más exacta, a un sujeto dotado de la actualidad de esa conciencia.

Y tampoco son las percepciones algo de lo que la física, en tanto que física, se ocupe, ni siquiera en el caso de que por ellas esté interesada la física, de tal suerte que el interés que esta pueda tener por alguna cosa percibida no se refiere a esa cosa en tanto que percibida, sino en sí. De ahí que la física no pueda por su propia cuenta decir nada sobre las cualidades sensibles si en efecto las considera como algo meramente subjetivo (dado únicamente como objeto de la actividad de percibir): ni siquiera el considerarlas de ese modo le puede pertenecer en propiedad, sino exclusivamente como un préstamo. Y, por último, de todo ello se infiere que tan solo en virtud de ese mismo préstamo puede la física hablar de una correspondencia entre determinados datos sensibles y ciertos hechos

de índole heterogénea a la de ellas. (En lo que atañe al carácter meramente cuantitativo de estos hechos frente a la índole cualitativa de los datos formalmente sensibles, también debe advertirse que se trata de una «interpretación» y no acorde, por cierto, con la realidad cualitativa —en tanto que intensificable y remisible, es decir, graduable— de las energías físicas «correspondientes» a los fenómenos del color, del calor y del sonido).

* * *

La reducción absoluta de lo cualitativo-irreal (según la teoría de la subjetividad de las cualidades secundarias) a lo cuantitativo-real se encuentra con dos obstáculos insuperables: 1.°, el carácter también cualitativo (no «meramente cuantitativo») de los estímulos o excitantes que habitual y adecuadamente actúan sobre los órganos de los sentidos externos; 2.°, la especificidad de las reacciones sensoriales y de las energías propias de cada uno de estos sentidos. En lo tocante a la índole no meramente cuantitativa de los estímulos o excitantes, basta tener en cuenta la diferencia existente entre los factores que determinan de una manera adecuada y habitual las diversas reacciones sensoriales. Ni aun en el caso del calor son provocadas estas reacciones por un puro y simple movimiento local desordenado o caótico, porque si bien es caótico o desordenado, el movimiento local de las partículas no carece de toda determinación cualitativa, sino que está afectado por determinaciones intensivamente constituidas (y aunque no todo lo cualitativo es intensivo —así, la figura no admite intensificación ni remisión, sino aumentos o disminuciones simplemente extensionales— solo cabe que sea intensivo lo que tiene el carácter de una cualidad).

La «ley de la energía específica de los sentidos», de J. Müller, tiene un cierto imperfecto precedente en Galileo, por cuanto este sostuvo que una realidad física homogénea —a saber, el movimiento local, indiferenciado en sí mismo— constituye el fundamento de la totalidad de las cualidades sensibles, suscitando diversas respuestas psíquicas según el distinto órgano sensorial sobre el cual actúa. De este modo, era solamente la diversidad de los órganos sensoriales el factor determinativo de la diversidad de las respuestas. Aun prescindiendo de que el movimiento local no se da nunca enteramente libre de determinaciones de carácter formalmente cualitativo, la propia diversidad de los órganos sensoriales es ya una realidad cualitativa y no algo meramente subjetivo, sino subjetual, es decir, pertinente a la realidad del sujeto. La ley de J. Müller mantiene esta diversidad cualitativa en cuanto dada entre las propias energías específicas de los órganos sensoriales, y tampoco se opone a que haya diferencias cualitativas entre los correspondientes excitantes, ya que sostiene que, en virtud de esas energías específicas, no solo cabe que un mismo estímulo provoque sensaciones diferentes en diversos órganos sensoriales, sino también que diversos estímulos provoquen en un mismo órgano sensorial una misma clase de sensación.

La reducción de las diferencias entre los estímulos a factores de índole puramente cuantitativa no aparece en la ley de J. Müller y, además, debilitaría —desvirtuaría— el significado de su segunda parte, pues la identidad de las sensaciones provocadas en un

mismo órgano sensorial por diversos estímulos no se debería exclusivamente a la identidad de la energía específica del órgano respectivo. Y el «significado global» de la ley de J. Müller es que el contenido de la sensación viene siempre determinado por la energía específica del órgano sensorial correspondiente y nunca por ningún otro factor. Así ha podido afirmarse, de un modo muy esquemático y máximamente radical, que lo mantenido por esta ley es que el órgano sensorial se tiene a sí mismo por único objeto de conocimiento. Literalmente tomada, esta fórmula resulta, a todas luces, excesiva. Evidentemente, ni los sonidos son los oídos, ni los colores los ojos, etc. Sin embargo, aunque la «reducción formal» no cabe, ni constituye, tampoco, la inmediata y explícita significación de la ley, bien puede decirse, en cambio, que esta expresa precisamente la «reducción fundamental» de las cualidades sensibles a los órganos sensoriales que las captan o a las respectivas energías específicas: en una palabra, a las correspondientes facultades. Con ello se mantiene la afirmación de la subjetividad de las cualidades secundarias en el sentido de que estas, consideradas formalmente, carecerían de valor transobjetual, cuando menos en todas aquellas ocasiones en que los estímulos de su percepción no fuesen los adecuados. Como fundamento real de tales irrealidades no habría en esas ocasiones otra cosa que la energía específica de la correspondiente facultad sensorial.

De nuevo se hace necesario distinguir entre los hechos y su interpretación. En calidad de hechos comprobados suelen ser aducidos fenómenos tales como los siguientes: un estímulo mecánico (por ejemplo, un golpe) provoca zumbidos si actúa sobre el nervio auditivo, y fosfenos si actúa sobre el nervio óptico; un ruido fuerte es captado como ruido por la facultad auditiva y como vibración por el sentido del tacto; sea cualquiera el medio que se use para excitar una fibra dolorosa, el sujeto sentirá una impresión de dolor, etc. A modo de esquema de los diversos hechos de esta índole se ha llegado incluso a decir que si fuese posible empalmar el nervio óptico con los centros corticales de la audición, y el nervio auditivo con los centros visuales, veríamos el sonido y oiríamos la luz. Ciertamente, esta afirmación no puede tomarse como expresiva de una «reducción formal» del objeto de la facultad auditiva al de la facultad visiva, ni a la inversa, porque ni el sonido puede, en cuanto tal, ser visto, ni la luz, en cuanto tal, ser oída. Pero sin duda se trata de una «reducción fundamental» de los objetos de las sensaciones a las energías específicas de los órganos sensoriales respectivos (tampoco, pues, de una reducción fundamental de los objetos de las sensaciones, o de estas mismas, en tanto que tienen esos objetos por términos intencionales suyos, a los estímulos propios de cada caso). Y este género de reducción es suficiente para mantener la «subjetividad» de las cualidades secundarias si los hechos en los que pretende apoyarse quedan interpretados según la forma bajo la cual los concibe el idealismo psicológico.

Ahora bien, semejante interpretación no está suficientemente autorizada o garantizada por los hechos como la única con ellos compatible. Los hechos alegados pueden también entenderse como actualizaciones de imágenes latentes en la imaginación reproductora, de tal modo que los fenómenos en cuestión resultan asimilables a los pertenecientes al tipo de las alucinaciones, por lo cual se les ha llegado a comparar con los dolores «sentidos»

en miembros amputados (no hay entonces auténticas sensaciones según el modo en el que se las atribuye a los sentidos externos, sino alucinaciones a cargo de la imaginación reproductora actualizada por determinados estímulos). En favor de esta explicación hay un dato empíricamente establecido: la percepción visual estimulada por una presión no acontece en sujetos que antes no hayan tenido ninguna percepción visual (y en los cuales, por tanto, no existen las correspondientes imágenes latentes o virtuales, actualizables por la presión sobre el órgano sensorial).

Asimismo, debe tenerse presente la posibilidad de que unos estímulos inadecuados para determinada sensación provoquen, sin embargo, determinados efectos que a su vez se comporten como estímulos adecuados para ella. De este modo cabe, por ejemplo, que el órgano visual perciba la luz resultante de la acción ejercida sobre él por una cierta presión, la cual no es un estímulo adecuado para provocar directamente la percepción visual. (Tal posibilidad está, en principio, admitida por la fisiología, dado que esta registra la producción de la luz entre las reacciones celulares debidas al influjo de ciertos agentes, ya de carácter mecánico, ya de índole química).

* * *

Ni el saber físico-matemático, ni la fisiología, ni, en resolución, ninguna de las ciencias particulares suministran pruebas concluyentes para la tesis de la subjetividad formal de las cualidades secundarias. Los verdaderos motivos de fondo que han llevado al mantenimiento de esta tesis son de índole filosófica, por más que —sobre todo, en la época denominada «moderna»— hayan tratado de encontrar apoyos y corroboraciones en ciertos datos de carácter empiriológico. Y en definitiva las motivaciones filosóficas que de un modo directo o indirecto inspiran la tesis de la subjetividad formal de las cualidades secundarias se originan en la necesidad de evitar las contradicciones a las que parece conducir la afirmación del valor absolutamente transobjetual de estas propiedades sensibles. Tales contradicciones son de dos clases: en primer lugar, las que de un modo *general* atañen a toda variedad y variación no exclusivamente cuantitativas, y, en segundo lugar, las que *especialmente* conciernen a la variedad y variación de las cualidades secundarias, no en sí mismas, sino en relación a los sujetos que las perciben.

La negación, llevada a cabo por Demócrito, de toda pluralidad y todo cambio formalmente cualitativos tiene su base en la ontología parmenídica, donde resultan inevitablemente contradictorias todas las formas de diversidad y mutación, por cuanto se piensa que requieren que el no-ser *tenga* ser o que a su modo lo *sea.* De ahí la afirmación parmenídica de la absoluta unidad e inmutabilidad del ente, con la consiguiente descalificación del multiforme y cambiante testimonio de los sentidos. El mecanicismo de Demócrito trata de eludir, al menos, las contradicciones parmenídicamente inevitables en la diversidad y la mutación cualitativas, como si así lograra mantenerse fundamentalmente coherente con Parménides y, al mismo tiempo (también fundamentalmente, no de un modo formal), con la variedad y la mutación manifestadas por el testimonio sensorial, concibiéndolas, por ello, como algo meramente

cuantitativo. De esta suerte, las cualidades que por los sentidos aprehendemos de una manera estrictamente inmediata son consideradas irreales, tanto en su variedad como en su variación: las percibimos, pero no son ὄντα, sino solo φαινόμενα, y su base transobjetual la constituyen una variedad y una variación puramente mecánicas, las cuales, en el pensamiento de Demócrito, no contradicen de modo sustancial la rígida unidad e inmutabilidad del ente de Parménides. Ontológicamente descalificadas, las determinaciones sensibles en cuestión quedan justificadas gnoseológicamente en calidad de meras apariencias, aunque, en cuanto tales, necesarias («subjetivamente» ineludibles).

Mas frente a esta interpretación, radicalmente parmenídica, de los objetos que los sentidos aprehenden de una manera estrictamente inmediata han de tenerse presentes los reparos que siguen: 1.°, el mecanicismo de Demócrito no es, en verdad, compatible ni con el mundo del testimonio sensorial, que incluye la variedad y la variación cualitativas, ni con la ontología de Parménides, que no solo excluye esa variedad y variación, sino también las de alcance puramente cuantitativo; 2.°, tampoco el mecanicismo de Demócrito es internamente coherente, porque al admitir el vacío para que a su través puedan desplazarse los átomos, atribuye el ser a un cierto no-ser (lo cual es parmenídicamente insostenible), y porque las diferencias de «figura» entre los átomos, aunque determinen a la extensión, que es algo cuantitativo, no dejan de tener el carácter de diferencias cualitativas (formalmente, toda figura es cualidad, no cantidad); 3.°, la propia ontología parmenídica, en la que se inspira el mecanicismo de Demócrito, desemboca en una insuperable contradicción entre ella misma y el testimonio sensorial, no pudiendo dar cuenta de esta radical contradicción, como quiera que para ello habría de contradecirse al tener que admitir —frente a su absoluta afirmación de que hay solamente un ente— al menos dos realidades: la peculiar de la subjetividad —ante la cual y para la cual se constituyen las meras «apariencias» sensibles— y la que no posee este carácter (es decir, toda realidad que no consista en subjetividad); 4.°, la más honda de las contradicciones que la ontología parmenídica trata de excluir (la de que el no-ser tenga un cierto ser, o a su modo lo sea, para que la pluralidad y el cambio puedan darse) no exige, como un imprescindible requisito de su eliminación, que toda variedad y variación sean negadas —tenidas por irreales, aunque dotadas de la presencia objetual de lo meramente aparente—, pues aunque es cierto que la diferencia necesaria tanto para la una como para la otra constituye un cierto no-ser, este no es absoluto, sino únicamente relativo, y, en consecuencia, solo de una manera relativa resulta incompatible con el ser.

Lo auténticamente contradictorio y, por ende, lo enteramente imposible, es que la nada absoluta sea el absoluto ser, no que un limitado y relativo no-ser se encuentre efectivamente articulado con un ser al que asimismo convengan la limitación y la relatividad. Por lo demás, si bien la contradicción entre ser-*a* y no-serlo es, ciertamente, absoluta, semejante contradicción no es necesaria para que *a* no sea *b,* ni para que algo se haga *b* al dejar de ser *a.*

La permanencia o constancia, una de las notas distintivas del auténtico ente en la ontología parmenídica, es la primera de las razones invocadas por Locke para atribuir a las cualidades primarias la realidad formal que, en cambio, niega a las cualidades

secundarias. En efecto, una vez aclarado que a las cualidades en los cuerpos corresponden en la mente las ideas, afirma Locke: «Las cualidades en los cuerpos son, primero, las enteramente inseparables del cuerpo, cualquiera que sea el estado en que se encuentre, y tales que las conserve constantemente en todas las alteraciones y cambios que pueda sufrir […]. Esas cualidades son tales que los sentidos constantemente las encuentran en cada partícula de materia con bulto suficiente para ser percibida, y tales que la mente las considera como inseparables de cada partícula de materia, aun cuando sean demasiado pequeñas para que nuestros sentidos puedan percibirlas individualmente. Por ejemplo, tomemos un grano de trigo y dividámoslo en dos partes; cada parte todavía tiene solidez, extensión, forma y movilidad. Divídase una vez más, y las partes aún retienen las mismas cualidades […]. A esas cualidades llamo *cualidades originales o primarias* de un cuerpo, las cuales, creo, podemos advertir que producen en nosotros las ideas simples de la *solidez,* la *extensión,* la *forma,* el *movimiento,* el *reposo* y el *número*» (*An Essay concerning Human Understanding*, L. II, cap. VIII, n. 9).

Para afirmar lo que pudiera llamarse la «constancia ontológica» de las cualidades primarias de los cuerpos, Locke se apoya en la respectiva «constancia gnoseológica», ya que tras haber enunciado la primera (al decir que esas cualidades son inseparables de los cuerpos y se conservan en ellos a través de todas sus modificaciones), la única justificación que de ella ofrece es el doble hecho gnoseológico de que, por una parte, los sentidos encuentran constantemente esas mismas cualidades en toda partícula material perceptible y, por otro lado, la mente las considera inseparables de todas las partículas de materia, incluso de las imperceptibles a causa de su extremada pequeñez. Por supuesto, la constancia gnoseológica de las cualidades primarias no estriba en que las percibimos siempre idénticas sin ningún modo de diversidad en cada una. No es, por ejemplo, que el tamaño de todo cuerpo que vemos sea en todas las ocasiones el mismo (para un mismo sujeto percipiente, o para varios), sino que no vemos ningún cuerpo que no tenga tamaño alguno. ¿Mas no debe decirse otro tanto, v. gr., respecto del color, enumerado por Locke entre las cualidades secundarias? La constancia gnoseológica del color es tan innegable como la del tamaño, y la misma aclaración que se ha de hacer para este vale también para aquel, habida cuenta no solo de lo que perciben los sentidos externos, sino también —y para expresarlo en la misma terminología lockiana— de «lo que la mente considera». Así como no cabe imaginar un cuerpo que no tenga tamaño alguno, tampoco cabe imaginar un cuerpo que no tenga ningún color. (La expresión «lo que la mente considera» no puede significar en Locke un concepto, u objeto de intelección propiamente dicha, porque Locke no señala una distinción esencial entre las «ideas de los sentidos» y las del entendimiento).

Por lo que al sonido se refiere, es verdad que no siempre existe en los cuerpos que percibimos y que no lo captamos en todas las ocasiones en que está bien dispuesta nuestra potencia auditiva, pero las cualidades que esta facultad aprehende no son atribuidas a los cuerpos como algo que en ellos existe siempre, sino como algo que existe en ellos siempre que es efectuado o producido. Hay en esto, sin duda, una relativa inconstancia ontológica, pero tampoco el movimiento local y el reposo, considerados por

Locke como cualidades primarias, convienen siempre a los cuerpos, ya que son determinaciones mutuamente excluyentes. Y si la relativa inconstancia ontológica del movimiento local y del reposo no es para Locke un suficiente indicio de su irrealidad en los cuerpos donde se muestran, tampoco debiera serlo la relativa falta de permanencia no solo del sonido, sino también de otras cualidades sensorialmente aprehendidas de una manera estrictamente inmediata y a las que Locke niega, sin embargo, la realidad formal en los seres corpóreos, a los que de ordinario se atribuyen.

Es notable que C. Fabro, para quien la tesis de la subjetividad relativa (la subjetividad formal, no la fundamental) de las cualidades secundarias resulta esencialmente compatible con el realismo, justifique su opinión basándola, entre otras cosas, precisamente en la constancia de las cualidades primarias: «El alcance realista de la experiencia está asegurado, entre otras cosas, por la inmediatez y la constancia de las cualidades primarias, hoy admitidas por todos, como lo fueron por Locke y Galileo; el razonamiento berkeleyano por el que se las subjetivizaba, y el del asociacionismo, por el que se las hacía la fuente de todo conocimiento, pertenecen ya a la historia de los preconceptos apriorísticos» (*Percezione e Pensiero*, cap. IX, 1, a). Y tratando, poco después, de la referencia al objeto, entendida como referencia a la realidad, insiste: «por el hecho de que durante las mutaciones e interrupciones fenoménicas se mantienen constantes otros contenidos perceptivos, los sensibles comunes, y por el hecho de que en cada presentación singular las cualidades sensoriales no se presentan aisladas, como en la estatua, sino en grupos —y esta multiplicidad no es caótica, sino perceptivamente unificada según los sensibles comunes—, la referencia está ya asegurada y no se busca en razonamientos u otros caminos tortuosos, porque es inmanente al objeto y al acto de la percepción» (*loc. cit.*).

Acerca de la «inmediatez» de las cualidades primarias baste aquí la consideración de que en manera alguna es necesario admitir el subjetivismo de Berkeley, ni el asociacionismo, para seguir manteniendo (como algo que nada tiene que ver con los preconceptos apriorísticos que ya han pasado a la historia) la tesis según la cual esa inmediatez ha de tomarse en una acepción menos estricta que la concerniente a la forma en que las cualidades secundarias son captadas; y así, pongamos por caso, sigue siendo verdad que los diversos tamaños de los cuerpos no resultarían sensorialmente discriminables si todo lo visible tuviese exactamente el mismo color y si todo lo tangible nos ofreciese idéntica resistencia, etc.

Pero dejando aparte la cuestión de la inmediatez de uno y otro género de determinaciones, y prescindiendo asimismo del hecho de la unificación perceptiva de las cualidades sensoriales según los sensibles comunes, no ha de olvidarse que la «constancia» atribuida a estos por Fabro es la que ya hemos visto afirmada por Locke y, consiguientemente, está sujeta a las mismas limitaciones y salvedades y, sobre todo, a los mismos reparos. El más decisivo de ellos es el que consiste en poner de manifiesto la raíz parmenídica de la concepción de la permanencia como atributo necesario del auténtico ser. Si no se parte de este principio parmenídico, ninguna inconstancia es prueba de irrealidad o signo de ella. Aun si las cualidades sensoriales fuesen, digámoslo así, las

únicas absolutamente inconstantes, y las primarias, por el contrario, absolutamente permanentes —nada de lo cual puede admitirse, como ya se aclaró—, no por ello dejarían de ser reales aquellas, aunque tan solo lo fuesen por un instante. Ser inconstante y fugaz, incluso ser instantáneo, no es lo mismo que no tener, en absoluto, ningún ser.

* * *

Las contradicciones *especialmente* atribuidas a la variedad y variación de las cualidades secundarias consideradas en relación al sujeto que las percibe son también explicables como seudocontradicciones y resultan, por ende, insuficientes para probar la irrealidad formal de las cualidades en cuestión. El más socorrido de los ejemplos de estas contradicciones aparentemente insuperables si se admite la realidad (transobjetualidad) de las cualidades secundarias lo suministra el caso del agua que apreciada con la mano caliente parece fría y que apreciada con la mano fría parece caliente. He aquí el hecho descrito e interpretado por Locke: «La misma agua, en un mismo momento, es capaz de producir en una mano la idea del frío y en la otra mano la idea del calor; en tanto que es imposible que la misma agua sea fría y caliente al mismo tiempo, lo que tendría que acontecer si esas ideas estuviesen realmente en ella […]. Pero si las sensaciones de calor y de frío no son sino el aumento o la disminución del movimiento de las partículas menudas de nuestros cuerpos, causados por los corpúsculos de cualquier otro cuerpo, es fácil entender que, si dicho movimiento es mayor en una mano que en la otra y si se les aplica a ambas manos un cuerpo que tenga en sus partículas menudas un movimiento mayor que el que tiene una de las manos y menor que el que tiene la otra mano, al aumentar el movimiento de una y disminuir el de la otra causará, por ello, las diferentes sensaciones de calor y de frío que dependen de esos diversos grados de movimiento (*op. cit.*, L. II, cap. VIII, n. 21).

Esta explicación que Locke propone y cualquiera otra de análogo cuño mecanicista son interpretaciones no exigidas como las únicas posibles ni las que mejor permiten comprender el fenómeno. Sin ninguna necesidad de excluir de los cuerpos las realidades formales del calor y del frío, la aparentemente contradictoria simultaneidad de ambos en el ejemplo que discutimos puede muy bien explicarse por la mediación física del órgano sensorial y por ser este un cuerpo donde también está dada la realidad formal de la temperatura, de tal modo, por tanto, que la mano ya elevada a un cierto grado de calor no lo apreciará en el agua por ella tocada, mientras que la otra mano, al encontrarse más fría, será sensible a él.

Adviértase cómo no hay en ese caso ningún error sensorial. La mano cálida aprecia debidamente, como inferior a la suya, la temperatura del agua tibia, y no menos correctamente es apreciada la temperatura del agua tibia por la mano fría, captándola como superior a la suya. La mediación física del órgano sensorial dotado de su propio calor (en una mano) o frío (en la otra) hace posible que la acción de la misma agua sobre él sea físicamente diferente: en un caso bajando la temperatura, y en el otro elevándola, con lo cual el estímulo en cuanto estímulo (no en sí mismo, independientemente de su

actuación sobre el órgano) se diversifica, provocando, por tanto, dos reacciones diversas. Así las cosas, la verdadera contradicción estribaría en que fuesen idénticos los testimonios térmicos de ambas manos.

Al explicar de este modo tanto el calor como el frío «manualmente» apreciados, la cualidad sensible que es la temperatura no solamente no queda eliminada del agua, sino que también estaría incluida en el órgano sensorial, precisamente en razón de la índole de cuerpo que este órgano tiene y que con el agua comparte. Lo que evidentemente no comparten las manos con el agua es el «sentir», el sentir el frío y el calor. El agua misma no siente su propia temperatura, ni la de ningún otro cuerpo. Dicho de una manera tautológica: las sensaciones no pertenecen a los cuerpos que no son sensitivos; pero inmediatamente hay que añadir: ahora bien, las sensaciones no son las cualidades sensibles. Así pues, aunque el sentir calor y el sentir frío acontecen tan solo en los cuerpos sentientes, también en los cuerpos no sentientes se darían el calor y el frío, bien que no bajo el modo de cualidades sentidas. Como sentidas, las cualidades que designamos con los nombres de calor y de frío son, sin duda, formalmente subjetivas en la acepción de dadas anímicamente en los «sujetos» de la facultad de sentir. No, por tanto, el calor ni el frío, sino precisamente su conciencia, sería lo que ha de excluirse de todos los cuerpos que no sienten. Y asimismo se habrían de excluir de estos cuerpos los sentimientos que las cualidades sensibles provocan en los sujetos que las captan y donde están como fusionadas o ensambladas con ellas. También tales sentimientos son algo formalmente subjetivo en la acepción de lo dado solo en los cuerpos con capacidad de sentir, y aquí el sentir, además de referirse a determinaciones de las que son susceptibles los cuerpos que no sienten, tiene asimismo por objeto un cierto placer o displacer —un agrado o un desagrado— únicamente posibles en seres cognoscitivos.

Con la sobrecarga del correspondiente acto de sensación y de los sentimientos de placer o de displacer suscitados en este acto, el calor y el frío no se dan —evidentemente, sería contradictorio que se dieran— en los cuerpos carentes de la facultad de sentir. Mas con tal sobrecarga no solo no pueden darse en estos cuerpos las cualidades designadas con los nombres de calor y de frío, ni las otras cualidades secundarias, sino tampoco ninguna de las primarias. Tan absurdo como que un cuerpo insensible tenga frío o calor, si ello quiere decir sentirlos, es que ese mismo cuerpo se encuentre en movimiento o en reposo, o que tenga un cierto tamaño y una determinada figura, etc., si ello lleva consigo el estar sintiéndolos.

Sin embargo, frente a esto cabe decir que, en oposición a lo que sucede en el caso de las cualidades primarias, es la índole misma de las cualidades secundarias lo que exige que solo puedan darse formalmente cuando están siendo sentidas. Así, por ejemplo, los sabores ¿cómo podrían darse formalmente en los cuerpos incapaces de sentirlos? Sin duda, puedo afirmar que la miel es dulce en sí misma, significando con ello que en sí misma posee la capacidad o potencia de suscitar ese sabor, mas no puedo admitir que ese mismo sabor formalmente considerado —es decir, como algo más que la mera capacidad, en sí no amarga ni dulce, de provocarlo— se dé realmente en la miel.

¿O en qué podría consistir la presencia de un olor —no de aquello que lo pueda

suscitar— en un cuerpo incapaz de olerlo? Por otra parte, tanto el calor como el frío, aunque distintos de las respectivas sensaciones, son, sin embargo, inseparables de ellas. El «sentir el calor» no es el «calor sentido», pero un calor-no-sentido no es propiamente un calor, sino tan solo una temperatura. Y, con las modificaciones necesarias, otro tanto se ha de decir en relación al frío. Por último, la suavidad y la dureza, que comparten con el frío y con el calor la condición de objetos de la sensibilidad táctil, ¿qué pueden realmente ser cuando no son sentidos? Innegablemente, la suavidad y la dureza las atribuimos a los cuerpos que tocamos y no a nuestra actividad misma de tocarlos, pero es también innegable que no podemos separarlas de ella. Precisamente porque las sentimos al entrar en contacto con los cuerpos, las referimos, sin vacilar, a estos, pero tal como las captamos no están dadas cuando no están sentidas. O lo que es igual: los cuerpos que no las sienten no las tienen de una manera formal, sino tan solo fundamental o causalmente.

Sabores, olores, fríos, calores, durezas y suavidades son todos ellos cualidades secundarias en la acepción de Locke, para quien también son cualidades de este orden los colores y los sonidos. Pero ni las razones invocadas por Locke son las que prueban que determinadas cualidades solo se dan formalmente cuando están siendo sentidas, ni los colores y los sonidos se encuentran verdaderamente en ese caso. Hay una razón, y solo una —bien que, eso sí, suficiente— para que los sabores, los olores, los fríos, los calores, las suavidades y las durezas no se den formalmente nada más que cuando se dan las correspondientes sensaciones, y esa razón consiste en que la propia índole de todas estas determinaciones las hace esencialmente inseparables de su propia objetualidad ante un sujeto sintiente. En efecto, las cualidades que hacen de objetos de los sentidos del gusto, del olfato y del tacto son en sí mismas captadas como algo que intrínsecamente afecta al sujeto que las percibe, es decir, como algo que formalmente determina a este mismo sujeto, suscitando así en él una cierta modificación real, percibida efectivamente como suya, aunque esté provocada por algún cuerpo exterior. Mas no es esto lo que acontece cuando aprehendemos los colores y los sonidos. Mientras que, por ejemplo, el frío me enfría y la dulzura de la miel me endulza, ocurre, en cambio, que ni los colores me colorean, ni los sonidos me hacen sonar con ellos.

Además de estar dados con las respectivas sensaciones, los colores y los sonidos pueden darse también sin ellas, en calidad de determinaciones de entidades corpóreas no provistas de la facultad de sentir. En oposición a los otros sensibles propios, tienen, por tanto, la posibilidad de ser transubjetivos en la acepción de transobjetuales, si por ello a su vez se entiende que pueden estar dotados de efectiva existencia en sujetos no percipientes, y que, cuando existen en sujetos percipientes, su natural darse en ellos no tiene nada que ver con el efectivo ejercicio de la actividad sensorial.

La irreductible diferencia existente entre los colores y los sonidos, por un lado, y los demás sensibles propios, por el otro, no estriba, sin embargo, en que los últimos carezcan de realidad, mientras que los primeros la poseen. Así, pongamos por caso, el innegable hecho de que en su propia formalidad los sabores se den únicamente cuando estén dadas las sensaciones del gusto (y, en consecuencia, nunca como exteriores a los respectivos sujetos percipientes) no significa que los sabores no existan. Existir solamente en los

sujetos mismos que los captan no es lo mismo que no existir. Y hay una ineludible diferencia entre un sabor pura y simplemente imaginado, o recordado, y un sabor efectivamente degustado, como igualmente la hay entre un frío que recuerdo o que imagino y un frío que realmente esté afectándome; etc.

Real quiere decir transobjetual, no solo transubjetivo. Los sabores, los olores, los fríos, los calores y las durezas y las suavidades son transobjetuales cuando no se limitan a encontrarse dados como objetos de pura imaginación o de memoria (o bien de una abstracta intelección). Su valor transobjetual —su realidad— consiste en su no agotarse en ser objetos, por más que sin ser objetos no es posible que verdaderamente tengan ser. La objetualidad que les conviene cuando están siendo reales, y no meros términos intencionales de una conciencia en acto, es la calificada de connatural o sineidética (vid. el cap. X), la propia de las vivencias de la «reflexividad originaria», donde la subjetividad se hace a sí misma presente en calidad de instada o apremiada. En el caso de los sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto, el modo en que la subjetividad que los percibe se aprehende a sí misma como instada es su «sentirse afectada» por esas mismas cualidades sensibles.

Los objetos propios del tacto, del olfato y del gusto no pueden ser sensorialmente aprehendidos sin que la subjetividad que los percibe se sienta determinada —modificada— por ellos de una manera real, y en este sentirse realmente determinada se está viviendo la subjetividad a sí misma como efectivamente dependiente del *origen* de esos objetos. La atribución de las cualidades sensibles de este tipo a su origen se constituye en virtud de una auténtica «percepción de la causalidad». Percibimos que eso que calificamos de dulce nos endulza y que lo que llamamos cálido nos calienta, etc. No se trata, por tanto, de algo que llegamos a aprender por la mediación de un conocimiento científico y solo de esta manera, tal como, en cambio, sucede con los colores y con los sonidos. Precisamente porque ni los colores nos colorean al ser vistos ni los sonidos nos hacen sonar al ser oídos, las percepciones de ambos géneros de cualidades sensibles no pueden consistir en sentirnos determinados o afectados por ellos: no pueden ser percepciones de una causalidad ejercida sobre nosotros por unos ciertos estímulos. La certidumbre de esta causalidad, aunque tiene un sólido apoyo en firmes datos, es de índole racional o discursiva, no formal y propiamente perceptiva.

Así pues, ni los colores ni los sonidos son cualidades verdaderamente secundarias en la acepción de Locke, aunque por tales las tuviese este. Tanto los sensibles propios de la vista como los del oído pueden tener existencia sin estar siendo objeto de visiones o de audiciones. En cambio, los sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto son cualidades secundarias en la acepción de Locke: no ellos mismos, sino las fuerzas capaces de suscitarlos en algún sujeto percipiente, se encuentran en los cuerpos desprovistos de la facultad de sentir. Mas, como ya arriba se ha explicado, esto no significa que carezcan de realidad, sino que no la tienen fuera de los sujetos percipientes, ni cuando no están siendo percibidos. Para ellos podría valer el berkeleyano *esse est percipi* si resultase lícito interpretarlo como la fórmula de una solidaridad indestructible y no como la tesis de la limitación o reducción del ser al mero ser-percibido.

Y, a su vez, no todo color ni todo sonido es una determinación real, transobjetual, pues aunque tanto la quiddidad del color como la del sonido pueden darse transubjetiva y transobjetualmente, ello no anula la posibilidad de los correspondientes errores sensoriales. La posibilidad de estos fallos obliga a reconocer la de la irrealidad de los objetos propios de los sentidos externos, mas no a afirmar que esa misma irrealidad es necesaria.

Contra el carácter formalmente intrasubjetivo de los sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto pudiera parecer que habla en una forma inequívoca el testimonio de nuestra propia conciencia, manifestado en la atribución que de estas cualidades hacemos a entidades carentes de la facultad de sentir, como cuando decimos, por ejemplo, que la miel *es* dulce. La objeción, sin embargo, pierde toda su fuerza en el mismo instante en que se advierte que la «analogía de atribución» hace posible el uso del verbo «ser» para vincular un predicado que es un efecto a un sujeto que se comporta como la causa correspondiente. Así, *v. gr.*, cuando decimos que «la medicina es sana» no queremos dar a entender que formalmente es sana la medicina, sino tan solo que lo es causalmente, vale decir, que tiene la capacidad de sanar, no la misma salud. Porque la medicina tiene *en sí* la capacidad de sanar afirmamos que *es* sana. La articulación del «es» con el «en sí» o, dicho de otra manera, la expresión del «en sí» mediante el «es», no anula la distinción entre lo que la medicina es formalmente y lo que solo fundamental o causalmente ella misma es. El hecho de que la medicina sea en sí sana por cuanto tiene en sí misma la capacidad de sanar no incluye formalmente a la salud en el ser de la medicina. Otro tanto sucede con el hecho de que la miel sea en sí dulce por cuanto tiene en sí misma la capacidad de endulzar: tal hecho no significa, ni demuestra, que en sí misma la miel sea *formaliter* dulce. Y lo mismo debe afirmarse si, en vez de la expresión «en sí», se utiliza la fórmula «de suyo». La medicina es de suyo sana, no por tener de suyo salud, sino porque de suyo tiene una capacidad de sanar; y la miel es de suyo dulce por ser de suyo dulce no *formaliter,* sino *fundamentaliter.*

La cuestión que verdaderamente se disputa en el tratamiento del problema de si las cualidades denominadas secundarias tienen, o no, el carácter de lo meramente subjetivo no es la cuestión de si *fundamentaliter* son reales, sino la de si son, o no son, reales *formaliter.* Y así cabe entender con dificultad que un pensador realista como C. Fabro haya podido esquematizar su posición ante el problema de las cualidades secundarias estableciendo las dos siguientes conclusiones: «*a)* la "subjetividad absoluta" de las cualidades secundarias es una afirmación gratuita, dependiente del pensamiento mecanicista y fenomenista; *b)* la subjetividad relativa de las mismas es compatible con el realismo y probablemente modera la persuasión ingenua en el sentido de una correspondencia aún inmediata, pero no directa, sino proporcional o, si se quiere, también directa, pero no especular» (*Percezione e Pensiero*, cap. IX, a, A). Lo que Fabro llama la subjetividad absoluta es la irrealidad no solo formal, sino fundamental también, siendo, en cambio, la subjetividad relativa la irrealidad solamente formal, *i. e.,* la mera realidad fundamental. Hay, pues, una evidente diferencia entre la tesis de Fabro y la aquí sustentada. Mientras aquella afirma que todas las cualidades consideradas por

Locke como secundarias son, en verdad, reales solo *fundamentaliter,* la tesis que aquí se mantiene es que los colores y los sonidos, en oposición a los otros sensibles propios, son reales también *formaliter,* es decir, que también son reales precisamente como tales colores y como tales sonidos, no solo como potencias capaces de suscitarlos.

Equivalentemente, nuestra tesis se expresa diciendo que los colores y los sonidos existen no solo en las respectivas percepciones, sino también fuera de ellas, mientras que los demás sensibles propios existen únicamente cuando son percibidos. Ahora bien, la última parte de esta tesis no afirma la «mera subjetividad» de las cualidades secundarias en las que estriban los sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto según esa mera subjetividad es concebida por Locke y, en conformidad con él, por Brentano y por Meinong entre otros muchos pensadores «modernos» y (juntamente con algunos cultivadores y renovadores del tomismo) por el propio C. Fabro. Pues lo que aquí se mantiene respecto de los sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto no es que sean meramente subjetivos en la acepción de formalmente irreales, sino que solo pueden existir cuando están existiendo las correspondientes percepciones, lo cual quiere decir que son transobjetuales —no transubjetivos— como tales suavidades y durezas, fríos y calores, olores y sabores.

El valor de la transobjetualidad conviene a los sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto no en razón de que puedan existir sin ser al mismo tiempo percibidos (ya hemos visto, por el contrario, que su objetualidad es la connatural o sineidética), sino por no agotarse en su intencional presencia a la conciencia (en oposición, *v. gr.*, a un sabor meramente imaginado o recordado, a una suavidad o a una dureza únicamente dadas en la fantasía o en la memoria; etc.). La posibilidad de que algo sineidéticamente objetual sea transobjetual quedó ya expuesta en el capítulo X. Ahora, al tenerla aquí en cuenta para el caso de los sensibles propios en cuestión es oportuno insistir en la diferencia entre lo transobjetual y lo transubjetivo. Esos sensibles propios pueden ser transubjetivos en su fundamento, pero no, en cambio, en su forma. Como tales sabores, olores, etc., son intrasubjetivos, pero a la vez, si están teniendo una presencia irreductible a la meramente intencional en la memoria o en la imaginación o en un mero pensar abstracto, son transobjetuales, vale decir, cuentan con un ser que no se agota en *ninguna* objetualidad, ni siquiera en la connatural o sineidética, aunque sin ella no podrían existir. En este aspecto lo que aquí se afirma coincide, bien que solo parcialmente, con la doctrina de Zubiri acerca de las cualidades sensibles en general (cf. en *Inteligencia sentiente*, además del Apéndice 5 «Realidad y cualidades sensibles», también los parágrafos 2 y 3 del cap. V). La coincidencia es solamente parcial por dos razones: *a)* porque para Zubiri todas las cualidades sensibles —incluidas, por tanto, el color y el sonido— son reales en la percepción, pero únicamente en ella, mientras que aquí se sostiene que el color y el sonido, considerados formalmente —no solo en su fundamento— son también reales «allende» la percepción (así pues, transobjetuales y transubjetivos), salvo en los casos de errónea apreciación sensorial; *b)* porque la realidad como transobjetualidad o existencia no es por completo equivalente a lo que Zubiri entiende por «realidad». Algunos de los giros descriptivos por él utilizados pueden sin dificultad intercambiarse con el concepto

de la realidad como transobjetualidad: por ejemplo, este: «la formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión» (*op. cit.,* p. 71), pues Zubiri deja bien claro que la anterioridad a la aprehensión no ha de tomarse en un sentido cronológico, el cual, por lo demás, sería evidentemente inconciliable con la tesis de la realidad de las cualidades sensibles en la percepción y únicamente en ella. (La pulcritud con que Zubiri distingue lo real y lo transubjetivo es ciertamente ejemplar). Sin embargo, la diferencia entre la concepción, aquí mantenida, de la realidad como transobjetualidad y lo que por realidad Zubiri entiende se echa de ver en otras fórmulas descriptivas que él emplea, *v. gr*.: «Es aquella formalidad según la cual lo aprehendido sentientemente se me presenta no como efecto de algo que estuviera allende lo aprehendido, sino que se nos presenta como siendo en sí mismo algo "en propio", algo "de suyo" esto es, por ejemplo, no solo calentando, sino *siendo* caliente (*op. cit.,* pp. 172-173).

Lo caracterizado en este segundo texto no es la realidad *in genere,* a menos que la noción de lo real quedase exclusivamente adscrita a la esfera de lo sensible, pero aun así seguiría siendo insuficiente la manera según la cual la realidad queda descrita por Zubiri, ya que también lo que se nos hace presente en las estimaciones sensoriales erróneas se nos presenta como siendo algo «en propio» o «de suyo». Y no se pone remedio a esa defectuosa descripción diciendo (para afirmar la «realidad» de las cualidades sensibles): «*Son reales.* Esto es, son "de suyo" real y efectivamente lo que son» (*op. cit.,* p. 175). Sostener que algo es real porque real y efectivamente es de suyo lo que es no proporciona ningún esclarecimiento, sino simplemente una reiteración o una inmediata *petitio principii.* Y, por otro lado, la expresión misma «de suyo» —o, equivalentemente, «en propio»— es insuficiente y ambigua en este contexto, porque, como ya vimos en el análisis de la proposición «la miel es dulce», tanto puede valer para significar que algo tiene *en* sí mismo formalmente una cierta determinación, como para dar a entender que ese algo posee en sí mismo la capacidad, y únicamente la capacidad, de suscitarla o causarla.

Bien es cierto que en el texto más explícito (el de las pp. 172-173) las fórmulas «de suyo» y «en propio» se encuentran concretamente referidas a lo que algo es *formaliter,* ya que están empleadas en contraposición a lo que es «como efecto de algo que estuviese allende lo aprehendido», y además, ello queda corroborado con el ejemplo de lo que no solo calienta, sino que *es* caliente. Mas esto mismo vuelve a señalar bien claramente la diferencia entre la tesis de Zubiri y la aquí mantenida. Pues en lo que en esta se afirma a propósito no solo del calor, sino de todos los sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto está incluido el hecho de que las respectivas cualidades son percibidas *como efectos* suscitados en nosotros por unos cuerpos que, aunque con ellas se nos hacen presentes en nuestro conocimiento sensorial, oculta, sin embargo, las energías o fuerzas que las provocan. Fenomenológicamente, la situación es menos simple que la afirmada por Zubiri, aunque también más compleja que la rechazada por él. Percibimos el calor (o el frío) como algo que nos determina precisamente calentándonos (o enfriándonos) en virtud de la acción ejercida sobre nosotros por algún cuerpo que, si

bien se nos hace térmicamente presente, no nos deja, sin embargo, percibir cómo logra afectarnos ni qué potencias utiliza para ello (así como la miel que nos endulza no nos permite captar sensorialmente la manera en que lo consigue ni los recursos que para ello emplea).

En los casos de las percepciones visuales y en los de las acústicas la situación es distinta, porque en ellas, además de que no captamos sensorialmente el modo en que los estímulos actúan, tampoco tenemos, según se ha explicado arriba, ninguna auténtica percepción de causalidad (las noticias científicas acerca de ella no son, formalmente hablando, percepciones). Ahora bien, la causalidad por nosotros no percibida, pero efectivamente ejercida sobre nuestros órganos sensoriales por los estímulos de la visión y de la audición, no consiste en que estos estímulos sean causas de los colores y de los sonidos, sino en que son con-causas de las respectivas percepciones. Por consiguiente, Zubiri tiene razón al sostener que «el color no está producido por la onda (como afirma el realismo crítico)» (*op. cit.,* p. 186); pero, en cambio, no es un acierto la afirmación que inmediatamente después hace Zubiri y según la cual «el color "es" la onda percibida, "es" la realidad perceptiva visual de la onda misma». Para que el color no esté producido por la onda no es necesario que consista en ella, y, por otra parte, ¿cómo podría consistir en una onda el color y serla precisamente en tanto que percibida, cuando en verdad no vemos onda alguna? Si lo que se quiere decir es que en la onda consiste la realidad del color, entonces queda el color pensado como mera apariencia, que es justamente lo que el realismo crítico sostiene; y si el color no es la mera apariencia de la onda, sino la propia «onda percibida», «la realidad perceptiva visual de la onda misma», ¿cómo se explica que percibamos el color, mientras que solamente concebimos la onda o nos la imaginamos?

La cosa es tanto más extraña y sorprendente cuanto que el propio Zubiri sabe perfectamente que esas ondas no son —no pueden ser— ningún dato sensible: «Las partículas elementales, los átomos, las ondas, etc., no solamente no son percibidos por sí mismos de hecho, sino que por sí mismos son de índole no aprehensible sentientemente, no visualizables, como decían los físicos hace años, pero son, sin embargo, necesarios para lo que formalmente percibimos» (p. 188). Tal vez pudiera creerse que la noción de lo sensible *per accidens* elimina el conflicto, permitiendo hablar de los colores (y, en su caso, de los sonidos) como unas ciertas ondas percibidas, aunque, evidentemente, no *per se.* Pero esta solución es inadmisible. Adviértase, en efecto, que si bien lo *sensibile per accidens* se denomina sensible —a pesar de no serlo formalmente— por su unión con un *sensibile per se,* tal unión no consiste en ningún tipo de identidad formal, sino solo en la conexión que entre sí mantienen dos factores *realiter* distintos (un accidente y una sustancia, o bien dos accidentes), lo cual resulta, sin duda alguna, inconciliable con la explícita identificación zubiriana del color con un cierto género de ondas.

* * *

Más verosímil que la tesis zubiriana, aunque también disconforme con la aquí

mantenida, es la concepción que P. Hoenen sustenta acerca de las cualidades sensibles (*Cosmologia,* Nota *De sensibilibus propriis*, pp. 514-517). Según Hoenen, los sensibles propios o cualidades sensibles se dan *a parte rei* de una manera formal, tal como nos los presentan los sentidos (*qualitates sensibiles, sensibilia propria, formaliter a parte rei adsunt, prout a sensibus nobis revelantur*), aunque solo incompletamente queden manifiestos (*sed incomplete tantum revelantur*), mas de tal modo que a la vez se dan, según la conciencia intelectiva lo atestigua, elementos que no se entienden, que son subjetivos, no juzgados como objetivos por el entendimiento, precisamente por faltarles la inteligibilidad específica (*sed simul adsunt, teste ipsa conscientia intellectiva, elementa quae non intelliguntur, quae sunt subjectiva, sed non putantur ab intellectu esse objectiva, quia eorum intelligibilitas specifica deest*).

Claramente aparecen en esta tesis dos partes, la primera de las cuales coincide, bien que tan solo de una manera parcial, con la opinión de quienes admiten la validez real y transubjetiva de todos los sensibles propios, mientras que la segunda parte está de acuerdo, aunque asimismo solo parcialmente, con el pensamiento de quienes rechazan esa validez por creer que todos los sensibles propios se limitan a darse, más allá de la percepción, solo *causaliter.* Y entre ambas partes no hay ninguna contradicción, pues lo afirmado en la primera es solamente la realidad de aquello que en los sensibles propios tiene un carácter genérico, siendo, en cambio, lo sustentado en la otra parte la irrealidad de lo que *formaliter* determina a lo específicamente diversificativo dentro de cada género de cualidades sensibles. Incluso debe añadirse que, bien lejos de darse ninguna contradicción entre los dos miembros de la tesis, se encuentran estos fundamentalmente unidos —después veremos hasta qué punto es ello así— en su común raíz: el principio según el cual el entendimiento no puede afirmar ni negar nada si no discierne algo inteligible en el objeto representado (*intellectus non potest aliquid affirmare vel negare nisi in objecto repraesentato aliquid intelligibile discernat*).

En efecto, Hoenen observa que, en todas las cualidades que se nos hacen presentes, el entendimiento humano aprehende algo inteligible: ante todo, la índole genérica común a todas estas determinaciones, su propio carácter de cualidades intensivas, pero también algo pertinente a los respectivos géneros subalternos, ya que distingue entre sí los géneros del color, del sonido, etc., y hasta dentro de un mismo género subalterno, por ejemplo, dentro del color, entiende el rojo y el verde como especies distintas, aun sin tener una espontánea intelección de lo específicamente diversificativo en ellos. Esto último lo captan los sentidos a su modo y manera, pero lo así captado es, formalmente hablando, subjetivo tan solo, aunque ello basta *ad utilitatem vitae* y aunque en verdad se base en una cierta causa extrasubjetiva.

Es de estricta justicia reconocer el acierto de Hoenen al subrayar la dimensión inteligible —cabalmente la más abstracta— de las cualidades sensibles (frente a los excesos de un Descartes o de un Leibniz, para quienes no parece haber en ellos otra cosa que irracionalidad y opacidad). Indudablemente, nuestro entendimiento aprehende, *v. gr.*, el color en general, todo color, como algo a lo que conviene el predicado «cualidad intensiva» y como término *a quo* de una nítida relación de diferencia, cuyo término *ad*

quem lo suministra en general el sonido, o bien todo sabor, todo olor, etc.; y no menos cierto es que, además de apreciar con la vista las diferencias entre los colores, y con el gusto las que se dan entre los sabores, también concebimos cada color como sujeto de una evidente relación de diferencia con cualquier otro color, y cada sabor como distinto de cualquier otra de la de las demás cualidades del tipo al que él pertenece; etc. El racionalismo pasa por alto, o minusvalora, todas estas *relationes intelligibiles* pertinentes a los sensibles propios.

Entre los pensadores de inspiración aristotélica y que han discutido los postulados racionalistas en su aplicación al problema de las cualidades sensibles, nadie ha sabido acentuar como Hoenen ese núcleo de inteligibilidad que en ellas hay a pesar del leibniziano, e indudable, *je ne sais pas quoi* que se les atribuye. Y es oportuno reparar aquí en que la inteligibilidad denunciada por Hoenen en los datos sensibles conviene a estos en la propia formalidad de su constitución intrínseca. La inteligibilidad que (dentro, por supuesto, de los límites ya señalados) viene así a atribuírseles no es la resultante de «explicarlos» —digamos, mejor, considerarlos— en calidad de efectos de unas causas transubjetivas que los hacen aparecer en los sujetos provistos de la facultad de sentir. Semejante consideración no nos depara ninguna intelección de la naturaleza de los datos sensibles en su propia formalidad, y tampoco puede brindarnos una intelección de ese orden, porque la explicación etiológica que nos ofrece se remite a unas causas transubjetivas tan formalmente diversas de esos datos como una onda lo es, pongamos por caso, de cualquier color o de cualquier sonido. (No otra «explicación» propone el «realismo crítico», al cual, como es bien sabido, se adhieren algunos destacados neoescolásticos, bien ajenos, por lo demás, a los postulados de la gnoseología racionalista).

Sin embargo, la solución de Hoenen al problema de las cualidades sensibles no resulta satisfactoria, en primer lugar, porque la afirmación de la subjetividad de los elementos no inteligibles presentados por los datos sensibles —o, lo que es lo mismo, la negación de la objetividad de esos elementos— no es verdaderamente fiel al principio, invocado por Hoenen, según el cual nuestro entendimiento no puede afirmar ni negar nada si no discierne algo inteligible en el objeto representado. Porque es el caso que Hoenen no se abstiene de juzgar si los elementos no inteligibles de los datos sensibles son o no son subjetivos, sino que afirma la subjetividad de esos elementos, basándose precisamente en su carencia de inteligibilidad específica. En segundo lugar, la solución propuesta por Hoenen tiene el grave inconveniente de que intercambia las nociones de lo transubjetivo, por un lado, y, por el otro, lo real (o, equivalentemente, lo dado *a parte rei*). De ahí que en ella no quepa la posibilidad de algo real que formalmente sea intrasubjetivo, según piensa Zubiri de todas las cualidades sensibles y tal como aquí se afirma de los sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto. Y, por último, esta misma descalificación ontológica de los elementos no inteligibles de los datos sensibles permite advertir en el pensamiento de Hoenen un cierto influjo del racionalismo de las ideas claras y distintas, a pesar de haberlo impugnado —parcialmente— en su solución al problema de las cualidades sensibles.

* * *

El examen de la opinión de Hoenen sobre las cualidades sensibles da especial ocasión para establecer y perfilar el concepto de la *irrealidad parcial* en la esfera de lo sensible estrictamente inmediato. Según Hoenen, todos aquellos actos en los que aparecen cualidades sensibles son, por su relativa (no absoluta) falta de inteligibilidad, parcialmente irreales y parcialmente reales. Los inconvenientes, arriba señalados, de esta tesis no pueden por menos de afectar al concepto de la irrealidad parcial. Este concepto presupone, efectivamente, que en todas y cada una de las cualidades sensibles se muestra algo que no puede ser real por su carencia de inteligibilidad específica. Ahora bien, la recusación de la tesis de Hoenen no obliga a desestimar la noción de lo parcialmente irreal en los datos sensibles estrictamente inmediatos, sino que solo obliga a rechazar la forma en que esa tesis lo admite. Hecha esta aclaración, la irrealidad parcial de que se trata no tiene por qué entenderse como algo que atañe necesariamente a cada uno de los sensibles propios. Más aún: los sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto no solo pueden ser totalmente reales, sino que es imposible que no lo sean. Su irrealidad parcial es inviable por virtud de su propia índole formalmente intrasubjetiva. Carece por completo de sentido o, mejor, es un total contrasentido, un puro absurdo, el sostener, *formaliter loquendo*, que el calor, o el frío, que alguien siente es irreal, o bien que es irreal tal o cual sabor, suavidad o dureza, efectivamente sentidos por alguien. Y es ello un contrasentido, un puro y total absurdo, cabalmente en virtud de la misma razón por la que es tautológico el decir que lo sentido en todos estos casos es algo subjetivo. Necesariamente lo ha de ser. Pues lo entonces sentido es el efecto que algo produce en un sujeto según la sensibilidad que este posee.

Una vez más se ha de observar aquí que «subjetivo» no quiere decir lo mismo que «irreal», *i. e.*, pura y simplemente objetual. Tan absurdo como sostener que un sentimiento efectivamente sentido —no tan solo mentado— carece de realidad es asegurar que un efectivo testimonio del tacto, o del olfato, o del gusto, no se corresponde formalmente hablando con la realidad. *Toda* la realidad de los objetos propios de estos sentidos es, formalmente considerada, intrasubjetiva y, en consecuencia, lo que de tales objetos alguien siente es *totalmente real.* Ello no obstante, cabe también considerar *causaliter* a esos mismos datos sensibles, y de esta suerte puede muy bien afirmarse, pongamos por caso, que el «verdadero sabor» de la miel es dulce. Esto tiene sentido, y expresa ciertamente una verdad, por cuanto entonces no se está hablando *formaliter*, sino *causaliter*, de tal manera que lo que en el fondo se dice es que pertenece a la realidad misma la capacidad de suscitar un sabor dulce, en el supuesto de que el sentido del gusto no esté corrompido o perturbado. Dicho de otra manera: el hecho de que la miel llegue a saber amarga no se debe al mismo ser de la miel, sino a la realidad de una corrupción o perturbación del sentido del gusto. (Otra fórmula equivalente: el eventual sabor amargo de la miel no tiene en esta su propia causa *per se,* sino solo su causa *per accidens*).

¿Habrá de negarse entonces que sea falsa la apreciación de lo dulce como amargo, llevada a cabo por un gusto enfermo? El propio santo Tomás, como ya vimos, llama falsa a esta apreciación, mencionándola en calidad de ejemplo de error sensorial *per accidens* en la captación de un *sensibile proprium.* Ello es lícito desde el mismo punto de vista en que acabamos de justificar que se hable del «sabor verdadero» de la miel. Pero ni aun manteniéndose en este punto de vista puede justificarse el considerar irreal el sabor amargo de la miel para un gusto enfermo o indispuesto. Ese amargo sabor no es el correspondiente a la eficiencia de la miel *per se,* pero tampoco es un sabor irreal. Para que un sabor sea irreal se requiere que no esté siendo objeto del sentido del gusto y que, en cambio, esté siendo objeto de la imaginación, o de la memoria, o de un abstracto pensar. Mas entonces ese sabor no es irreal parcialmente, sino por completo irreal.

Por el contrario, las estimaciones que de los objetos de su exclusiva competencia llevan a cabo la vista y el oído pueden ser parcialmente erróneas, es decir, erróneas no tan solo en la acepción de desviadas de las correspondientes a la eficiencia *per se* de sus propias causas extrasubjetivas, sino en la acepción de disconformes con los colores, o con los sonidos, que en esas causas se encuentran de un modo propio y formal. Precisamente porque los colores y los sonidos pueden ser transobjetuales —existentes sin estar siendo percibidos— cabe que sus respectivas estimaciones por la potencia de ver y por la de oír sean *sensu stricto* falsas (no en la acepción en que es falso el sabor amargo de la miel, pese a ser un sabor real, no simplemente mentado, en quien de hecho lo siente). Mas aunque lo presente en las falsas estimaciones de los colores y de los sonidos es propiamente falso y, por lo mismo, formalmente irreal, no es, sin embargo, irreal por completo, sino tan solo en parte, únicamente bajo un cierto aspecto (tal vez muy considerable).

Para que un color visto o un sonido oído pudieran ser enteramente irreales cuando en efecto estamos percibiéndolos, sería preciso que fuera de la percepción no se diesen colores ni sonidos. Evidentemente, si alguien ve roja una superficie verde, lo rojo que así está siendo entonces percibido es totalmente no-verde, pero no por completo irreal: la irrealidad le atañe en tanto que rojo, mas no en tanto que color. Aunque tal vez parezca una «sutileza», esta distinción es ineludible si se admite —tal como aquí se hace— que los colores están propiamente dados en los cuerpos reales. Otro ejemplo, que, sin duda parecerá menos sutil, de irrealidad parcial, lo suministra la consideración de los diversos matices con que un mismo color puede ser percibido desde distintas distancias. De todos esos matices, solo uno puede ser enteramente real; los demás son reales parcialmente: no en aquello que los distingue, sino en lo que los une entre sí y con el único que posee un valor transobjetual.

Lo mismo, en lo esencial, debe afirmarse para los sonidos. De las varias intensidades con que uno y el mismo sonido es apreciado desde distintas distancias, solo cabe que una sea enteramente real; las demás son reales parcialmente: en lo que todas tienen de común entre sí y con aquella. Tanto en el caso de los colores como en el de los sonidos lo enteramente real sería lo percibido desde la distancia mínima posible, y si se rechaza esta vaga y discutible noción, se habrá de admitir que todo lo percibido visual o auditivamente

es, en tanto que dado de este modo, parcialmente irreal. Pero afirmar esto último no equivale a sostener la tesis de la irrealidad formal de los colores y de los sonidos. (Desde el punto de vista de la defensa del realismo natural la situación de los sonidos es distinta de la de los colores, porque en el caso de estos se puede argumentar sobre la base de que no cabe concebir un cuerpo real que no tenga ningún color, mientras que en el caso de los sonidos no cabe esa forma de argumentar, ya que podemos concebir cuerpos reales que no estén emitiendo ningún sonido).

§ 3. Lo irreal sensible «lato sensu» inmediato

Contra la realidad de lo sensible *lato sensu* inmediato —la íntegra esfera de los *sensibilia communia*— cabe hacer el mismo tipo de objeción que se formuló para excluir el valor transobjetual de las llamadas cualidades secundarias cuando de estas se dice que su existencia resultaría incompatible con la validez del principio de contradicción, porque obligaría a admitir que una y la misma cualidad sensible puede ser y no ser en el mismo lugar y al mismo tiempo. Si se niega la realidad formal de los colores, basándose en la imposibilidad de que uno y el mismo cuerpo se encuentre en simultánea posesión de las diversas determinaciones cromáticas que desde distintas distancias se perciben en él, también se habría de negar la realidad formal de las magnitudes continuas, basándose en la imposibilidad de que uno y el mismo cuerpo esté teniendo a la vez los distintos tamaños con los que aparece al ser visto desde diferentes distancias; y asimismo habría de negarse la realidad formal de las figuras con que los cuerpos se nos muestran, ya que tampoco cabe que uno y el mismo cuerpo se encuentre a la vez dotado de las varias figuras que exhibe al ser visto desde diferentes posiciones; ni tampoco es posible que uno y el mismo cuerpo esté simultáneamente desplazándose con las varias velocidades apreciadas por espectadores situados en posiciones distintas, por lo cual habría de negarse (en estricto paralelismo con las argumentaciones anteriores) la realidad formal de las velocidades y, por ende, también la de todo desplazamiento, pues no cabe ninguno que carezca de toda velocidad; etc.

Es manifiesta la inconsecuencia de quienes admiten ese tipo de razonamiento para las cualidades secundarias (recuérdese el ejemplo lockiano del agua que habría de ser fría y caliente a la vez) y no lo toman en consideración para las que califican de primarias u originales. Pero aun prescindiendo de tan notable aplicación de la «ley del embudo», es oportuno insistir en que los razonamientos de ese tipo no demuestran la imposibilidad de que los sensibles propios sean *formaliter* reales en los cuerpos. Detengámonos en la consideración de este asunto, pues su esclarecimiento habrá de repercutir en el del valor transobjetual de los *sensibilia communia.*

No cabe la menor duda acerca de la imposibilidad de la simultánea conveniencia, a uno y el mismo cuerpo, de las diversas determinaciones cromáticas, mutuamente excluyentes, con las cuales se muestra cuando es visto desde distancias distintas. Ahora bien, esas diversas determinaciones cromáticas no dejarían de ser mutuamente excluyentes si entre

sí coincidieran todas ellas en diferir específicamente del color que se diese en el mismo cuerpo, ni si una de ellas —solo una— fuese precisamente ese color. Ninguna de estas dos posibilidades es tenida en cuenta por Brentano al rechazar, frente a Bain, el carácter intrínsecamente contradictorio de la afirmación de la realidad formal de las cualidades sensibles. Por un lado, en efecto, niega Brentano que encierre en sí una contradicción la hipótesis de la existencia extraespiritual y real de un fenómeno físico tal como los que intencionalmente se encuentran en nosotros (por esos fenómenos físicos se entienden aquí las cualidades sensibles, *teste* O. Kraus, nota 14, cap. 1, libro 2, tomo I de su edición de la *Psicología* de Brentano). Literalmente: «No es cierto que encierre una contradicción la hipótesis de que exista fuera del espíritu y en la realidad un fenómeno físico tal como los que en nosotros se encuentran intencionalmente» («*Nicht also das ist richtig, dass die Annahme, es existiere ein physisches Phänomen, wie die, welche intentional in uns sich finden, ausserhalb des Geistes und in Wirklichkeit, einen Widerspruch einschliesst*»). Pero, por otro lado, afirma que «solo en mutua comparación hacen ver los fenómenos físicos unos conflictos inequívocamente demostrativos de que en este caso ninguna existencia real corresponde a la existencia intencional» («*nur eines mit dem anderen verglichen, zeigen sie Konflikte, welche deutlich beweisen, dass der intentionalen hier keine wirkliche Existenz entspricht*», cf. *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* I, L. II, cap. 1, § 7).

Así pues, Brentano sostiene claramente la irrealidad formal de las cualidades sensibles, aunque no por juzgar intrínsecamente contradictoria la suposición de su formal realidad, sino en virtud de otra contradicción, a saber, la propia de los conflictos que estas mismas cualidades manifiestan al ser comparadas entre sí. Tales conflictos no pueden ser sino aquellos que se nos hacen patentes al pensar juntas las distintas versiones del color, del tamaño, de la figura, etc., de uno y el mismo cuerpo apreciado desde distintas posiciones. A estos conflictos, que también atañen, tal como arriba se expuso, a la percepción de los *sensibilia communia* (aunque ni Brentano ni Kraus lo dicen), cabe llamarlos extrínsecos, porque no afectan a cada una de las versiones sensoriales en cuestión si se las toma en sí mismas, aisladamente, o sea, no constituyen una contradicción entre dos notas de una y la misma versión de una cualidad sensible.

Tiene, pues, razón O. Kraus al asegurar que la efectiva existencia de las cualidades físicas (así designa a las también denominadas cualidades sensibles) no es por nosotros cognoscible *a priori* como imposible y que el propio Brentano enseñó esto mismo siendo lo único apriorísticamente seguro que, si hay cuerpos, estos no pueden mostrar al mismo tiempo y en un mismo lugar diversas especies del mismo género cualitativo («*Der Bestand, die Existenz der sogenannten physischen Qualitäten ist für uns nicht a priori als unmöglich erkennbar und Brentano selbst lehrt dies denn auch […] A priori sicher ist nur, dass, wenn es Körper gibt, sie nicht zur selben Zeit und am selben Ort verschiedene Spezies derselben Qualitätsgattung aufweisen können*», p. LXXIII de la Introducción a la mencionada edición de la *Psicología* de Brentano).

Mas tampoco parece Kraus advertir que esa única imposibilidad apriorísticamente segura no excluye ninguna de estas dos cosas: 1.ª, que en un cuerpo real se dé realmente

y de un modo formal una cualidad del mismo género, bien que de especie (o de cuasi especie) distinta de las percibidas desde diversas situaciones o distancias y que mutuamente se excluyen; 2.ª, que una, y solo una, de esas cualidades así percibidas se dé realmente, tanto según su género como según su especie, en un cuerpo real. Y que Kraus no repara en ninguna de estas dos cosas lo prueba su explícita negación del valor cognoscitivo de la percepción externa en tanto que esta nos hace creer, por ejemplo (y el ejemplo es del propio Kraus, *loc. cit.*), que los árboles son verdes y el cielo es azul.

Dada la imposibilidad, certeramente señalada por Brentano, de una prueba apriorística de la irrealidad formal de las cualidades sensibles, solo cabe probar esta irrealidad si se demuestra la falsedad de la experiencia en la que tales cualidades aparecen, y esta falsedad se haría evidente al quedar advertido el carácter contradictorio de la percepción externa en razón de sus mutuamente inconciliables versiones de lo que en ella se exhibe. De este modo se pasa por alto la consideración de todas esas versiones en el aspecto genérico de la cualidad percibida, un aspecto a cuyo contenido puede, por tanto, corresponderle un valor formalmente transobjetual, lo que a su vez permite la posibilidad de que una de las versiones discrepantes sea también formalmente transobjetual en su contenido específico. Juzgar enteramente falsas todas esas versiones suministradas por la percepción externa es algo tan infundado como pensar que son enteramente verdaderas todas ellas (lo refutado ya por Aristóteles en *Met.* I, 5, 1010 b 1 ss. y más detenidamente por santo Tomás *In Met.,* lib. IV, lect. 14).

Pero en el caso de la descalificación global e indiscriminada de la percepción externa se incurre, además, en una singular contradicción, de la que tampoco parecen ser conscientes quienes excluyen el valor transobjetual de lo captado en este tipo de experiencia. Pues si la irrealidad formal de las cualidades sensibles no puede ser demostrada apriorísticamente, su única prueba posible habrá de recurrir a la experiencia, concretamente a la suministrada por los sentidos externos, los únicos de los que de una manera inmediata son objetos las cualidades sensibles, y ello es inadmisible si la experiencia externa ha de ser descalificada globalmente y de forma indiscriminada. O bien la experiencia externa es *per se* válida (solo *per accidens* errónea), y entonces no ha de excluirse enteramente y por principio el valor transobjetual de las determinaciones en cuestión, o bien es *per se* errónea, en cuyo caso no cabe basar en su testimonio la prueba de la irrealidad formal de estas cualidades.

Con la prueba indirecta de la esencial validez del testimonio de los sentidos externos queda justificado en principio —sin otra excepción, por tanto, que las eventuales apreciaciones aberrantes— el valor formalmente transobjetual de los sensibles comunes. El hecho de que estos *sensibilia* puedan ser captados por varios sentidos externos no lleva consigo la exclusión de la posibilidad de los errores correspondientes, ni, por supuesto, elimina todas las insuficiencias. La esfera de lo irreal sensible *lato sensu* inmediado está, pues, ocupada por los objetos suscitados en las erróneas apreciaciones sensoriales de esta clase de determinaciones, sin que para constituir tales objetos haya de darse el concurso de dos, al menos, de las facultades de la sensibilidad externa. Así, el tamaño «aparente» de un cuerpo no percibido por el tacto es algo irreal sensible *lato*

sensu inmediato, dado tan solo ante la facultad visiva. Por lo demás, tampoco esta clase de objetos puros incluye únicamente datos por completo irreales en su contenido, antes bien, las distintas versiones perceptivas de un mismo sensible común tienen todas ellas un contenido real, aunque parcial: solo aquello en lo que coinciden entre sí y con lo más genérico de ese mismo sensible. Por ejemplo, las diversas figuras aparentes de uno y el mismo cuerpo contemplado desde distintas posiciones convienen todas, por muchas diferencias que presenten, en el hecho de ser figuras, vale decir, coinciden en algo que de un modo genérico, o cuasi genérico, concuerda con una determinación efectivamente dada en ese cuerpo.

Análogas consideraciones pueden hacerse para los demás tipos de sensibles comunes, excepto para el reposo en la acepción del estado en que un cuerpo se encuentra cuando no está directamente desplazándose, aunque *per accidens* le esté afectando alguna traslación, como le sucede, por ejemplo, a todo cuerpo que está fijo en otro que se desplaza. (La cuestión de la diferencia entre el movimiento absoluto y el meramente relativo no interesa aquí, donde solo se trata de determinaciones «aparentes»). Sin duda alguna, cabe la posibilidad de una falsa apreciación sensible del reposo de un cuerpo, pero no en varias versiones específica o cuasi específicamente diferentes. La imposibilidad de la coincidencia genérica no es aquí sino un corolario de la imposibilidad de versiones distintas no solo *numerice.* Y, por otra parte, es un caso *sui generis* el de la errónea apreciación sensible de la cantidad discreta, o número, de cuerpos percibidos o de partes percibidas en un cuerpo. De los dos modos en que lo irreal puede en este caso suscitarse, el primero, o sea, el correspondiente a la percepción de una sola unidad donde en realidad hay más de una, no admite la posibilidad de distintas versiones en su propia línea, concordando así con el caso de la apreciación del reposo en la acepción ya explicada; pero el otro modo, el correspondiente a la percepción de una pluralidad donde se da tan solo una unidad, permite varias versiones específicamente diferentes (por ser cada número una cierta especie, o cuasi especie, del número *in genere*), coincidiendo así con lo que puede acontecer en la apreciación de la cantidad continua y en los demás casos de constitución de un objeto irreal con las notas de un sensible común, excepto, como ya se ha indicado, si ese sensible es el reposo.

* * *

En oposición a «lo irreal sensible estrictamente inmediato», «lo irreal sensible *lato sensu* inmediato» presenta estas características fundamentales:

1.ª Es formalmente cuantitativo, o bien afecta de una manera intrínseca, *per se,* a la cantidad, o en su misma definición la presupone. Ello es patente en el caso de la cantidad continua y en el de la discreta, las cuales tienen la posibilidad de «aparecer» como soportes de determinaciones cualitativas, mas no la posibilidad de «ser» cualitativas formalmente (ni aun en las meras apariencias sensoriales, que son las que aquí se consideran). Las figuras solo aparentes son, sin duda, *formaliter* cualitativas, pero, por su propia índole de aspectos terminativos de la cantidad continua o extensión, afectan a

esta intrínsecamente, no *per accidens,* que es la forma en que la determinan, por ejemplo, los colores. En lo que toca a los desplazamientos aparentes, no cabe poner en duda que en sí mismos carecen de la índole de lo cualitativo —no son de suyo cualidades —, mas aunque tampoco son algo cuantitativo de suyo, ni determinan *per se* a la cantidad continua o extensión, incluyen, sin embargo, en su propia entidad una relación a ella, por cuanto el lugar la presupone. Y en lo que toca a los reposos aparentes, su implicación del lugar (y de la extensión, por tanto) se manifiesta con entera claridad. Por lo demás, el *situs,* al que debe asimismo contarse entre los sensibles comunes, también tiene una relación esencial con el lugar y con la cantidad continua por ser el orden según el cual se disponen en el lugar las partes cuantitativas, y esa esencial relación no puede dejar de darse cuando el *situs* no es real, sino aparente.

2.ª Carece de diferencias intensivas. Ello es, desde luego, una pura y simple consecuencia de su carácter no cualitativo, excepto en el caso de las figuras aparentes, donde se aplica en virtud de la determinación intrínseca que la extensión recibe de su propio perfil o modo de terminarse. El desplazamiento aparente no constituye, en verdad, una excepción a la ley de la falta de diferencias intensivas en lo irreal sensible *lato sensu* inmediato, pues la mayor o menor intensidad no conviene propiamente al movimiento, sino a la fuerza o energía que lo provoca y mantiene. Ciertamente, la velocidad puede ser mayor o menor, pero tampoco, hablando propiamente, es más intensa o menos intensa, ya que consiste en una relación y no en una cualidad.

3.ª En ninguno de sus tipos es susceptible de verdaderos opuestos por contrariedad. Esta característica, así como la de la falta de diferencias intensivas, fue atribuida por Aristóteles a la categoría de la cantidad, que, como todas las categorías, conviene solo a entidades reales (si bien cabe aplicarlas a los objetos irreales, tomándolos de un modo reductivo). Aquí queda aplicada a todas las apariencias que son sensibles comunes, tengan o no tengan propiamente la índole misma de la cantidad. Así, las figuras aparentes, que de suyo son cualidades, no tienen contrarios, como tampoco los tienen las figuras reales. Una circunferencia y un polígono son entre sí distintos, no contrarios. Aunque lo curvo y lo recto se oponen en cuanto tales entre sí, la oposición que mantienen es privativa y no de contrariedad. Y ese es también el caso de la oposición entre el movimiento y el reposo (tanto reales como aparentes).

Estas tres características de lo irreal sensible *lato sensu* inmediato son objeto de intelección, no de aprehensión sensorial, si bien el entendimiento las conoce volviéndose hacia los datos sensoriales y leyéndolas precisamente en ellos. No son características *per se* sensibles, pero pertenecen a todos los sensibles comunes: también, por tanto, a los meramente aparentes. Coinciden en este punto con los atributos físicos de la cantidad continua, tales como la impenetrabilidad y la divisibilidad, de los cuales la sensibilidad externa nos suministra ejemplos, aunque solo hasta cierto punto en el caso de la divisibilidad. En efecto, la que en verdad puede ejemplificarse con datos de los sentidos externos —tanto si estos datos son reales como si son meramente aparentes— no es ilimitada, sino que, por el contrario, se agota, por más que el entendimiento conciba la posibilidad de ulteriores divisiones siempre reiterables. La imposibilidad, empíricamente

ejemplificada, de ir sensorialmente por debajo de unos ciertos mínimos visibles fue la pobre objeción de Hume (*A Treatise of Human Nature,* L. I, II P., sec. 1 y 2) contra la infinita divisibilidad de la materia. Como argumento, la objeción no tiene ningún valor, pero expresa, en cambio, un hecho innegable en el ámbito meramente sensorial.

Las tres características por las que lo irreal sensible *lato sensu* inmediato se diferencia de lo irreal sensible estrictamente inmediato presuponen la posibilidad de la extensión meramente aparente como efectivo dato sensorial y, más en concreto, como un *sensibile commune.* A ello se le podría hacer una objeción, cuyo valor debe aquí discutirse, siquiera sea brevemente. Cabría objetar que la posibilidad de la extensión meramente aparente es, como efectivo dato sensorial, la única posibilidad de la extensión, suponiendo también que se da para ella la posibilidad de ser real. La objeción es obligada desde el punto de vista del «dinamismo», según el cual todas las extensiones se reducen a meras apariencias sensoriales. Por lo demás, si la tesis del dinamismo fuese cierta, todo sensible común, y no solamente la extensión, quedaría reducido a una mera apariencia sensorial, pues el que no consiste en extensión la presupone directamente (como ya hemos podido ver) de una u otra manera. Pero el dinamismo queda radicalmente impugnado por su fracaso al pretender explicar el fenómeno de la extensión. Patentemente comete una *petitio principii* al tratar de dar cuenta de este fenómeno apelando a puntos y distancias que ya suponen lo que se trata de explicar, o recurriendo a fuerzas de expansión y de concentración que tampoco son inteligibles sin dar por supuesta la extensión.

Por ser la extensión uno de los sensibles comunes —el más fundamental o radical—, la posibilidad de que en algún caso se limite a darse como mera apariencia se presta a que se le tenga, en principio, por una pura y simple contradicción, ya que no cabe, según arriba hemos visto, que lo percibido por el tacto sea irreal. Por consiguiente, si no pudiera invalidarse la objeción, necesariamente se habría de inferir no ya solo que no es verdad que toda extensión sea exclusivamente una apariencia, sino que la verdad es que no es apariencia en ningún caso. Para que la extensión sea perceptible por el sentido del tacto y no solamente por la vista no hace falta que en todas las ocasiones en que esta puede aprehenderla también pueda captarla aquel. Incluso cabe que una extensión real visible no resulte táctilmente cognoscible, y es eso lo que no puede por menos de acontecer cuando un cuerpo visualmente percibido no ofrece la resistencia necesaria para que el tacto logre aprehenderlo. Con ello viene a ponerse de manifiesto la buena razón que asiste a quienes piensan que los sensibles comunes, aunque sensibles de suyo, *i. e.*, *per se*, son secundarios respecto de los sensibles propios o, para expresarlo con una fórmula ya acuñada, *sensibilia per se secundo, non primo*. Por último, la posibilidad de que los demás sensibles comunes —los que no son la extensión, pero directamente la presuponen — se den a veces como meras apariencias se justifica y explica en virtud de la posibilidad de la extensión eventualmente irreal.

XIII. Lo irreal sensible mediato

§ 1. PRENOTANDOS

En su propia índole de objeto, lo sensible mediato —el término intencional de la sensibilidad interna— quedó arriba descrito (cap. XI, § 2) como lo captado en un conocimiento sensorial que requiere la mediación de otro conocimiento asimismo sensorial, pero inmediato. Para el establecimiento de una tabla general de lo irreal esta caracterización fue suficiente sin necesidad de explicaciones complementarias. En cambio, ahora, al emprender una consideración ya particularizada de lo irreal en la esfera de lo sensible mediato, resulta oportuno determinar de un modo más explícito el concepto de esta modalildad de lo sensible, enriqueciéndolo con nuevas aclaraciones. Estas son convenientes, en primer lugar, para la mejor comprensión de la diferencia entre lo sensible *lato sensu* inmediato y lo sensible mediato, y, en segundo lugar, para la exacta fijación de los rasgos discriminativos de las diversas clases de este último género de lo sensible. Lo más fundamental y decisivo para ambas finalidades estriba en la explicación de la propia índole de «lo mediato» según el uso que en el presente contexto debe hacerse de ella.

Para determinar con toda exactitud y de un modo explícito el concepto de lo mediato en su aplicación a la esfera de lo sensible, la mejor forma de proceder es la que consiste en replantear la cuestión de la posibilidad misma de que algo sea mediato en cuanto objeto de captación sensorial. Todo cuanto es objeto de conocimiento sensible puede quedar aprehendido de una manera «intuitiva», entendiendo por ella la manera en que algo es captado en su individualidad, pero también como presente en sí mismo, no a través de alguna imagen suya. De esta suerte, las propias imágenes de la fantasía nos son dadas en sí, no a través, a su vez, de otras imágenes, ni tampoco de un modo abstracto.

Obviamente, si por «inmediato» se entiende aquí lo intuido en la acepción que acabamos de consignar, todo lo sensorialmente aprehendido es, en cuanto tal, inmediato. Dicho de otra manera: lo único así expresable con la fórmula «lo sensible mediato» sería el concepto de una pura contradicción. Sin embargo, tan evidente como ello es que la distinción, dentro del propio ámbito de lo sensible, entre lo inmediato y lo mediato no

puede equivaler a la diferencia entre lo intuido y lo no intuido (en la acepción ya explicada). También lo sensible mediato —cualquiera de los objetos de los sentidos internos— es, justamente en virtud de su índole de sensible, algo aprehendido de una manera intuitiva: con su individualidad y en sí mismo. Ello no obstante, la índole de mediato le conviene en otra acepción: por cuanto el hecho de su captación presupone otro conocimiento sensorial, del cual depende y por el cual, de esta manera, está mediado. En suma: la mediación de que se trata consiste en una efectiva dependencia respecto de algún conocimiento sensorial que a su vez no depende de otro.

El caso en el que se encuentran los *sensibilia communia,* presentes a los sentidos externos, pero condicionados por la captación de los sensibles propios y, de este modo, dependientes de ellos, nos obligó a admitir una especial forma de objetualidad, la de lo sensible *lato sensu* inmediato. Y, efectivamente, los sensibles comunes, a los cuales conviene esta objetualidad, merecen, por una parte, la calificación de inmediatos, ya que los actos en que los aprehendemos no presuponen otros actos sensoriales, pero, por otra parte, como quiera que todo sensible común se hace presente solo en dependencia de algún sensible propio —con el cual es captado en una misma y única aprehensión—, ha de afirmarse que la objetualidad correspondiente no es inmediata de un modo incondicionado o absoluto: vale decir, solo es inmediata *lato sensu.*

Para hacer inequívocamente manifiesta la especial índole de lo sensible mediato conviene dejar explícita constancia de que no es la falta de simultaneidad con los sensibles propios lo que en su modo de presentarse lo distingue de los sensibles comunes. Uno de los hechos con mayor frecuencia y claridad advertidos en el estudio de la percepción (como distinta de las sensaciones e integradora de ellas, bien que no de ellas solamente) es, por cierto, la simultaneidad y mutua complementación, en un mismo *perceptum,* de los colores, los sonidos, etc., con imágenes procedentes de la fantasía y de la memoria. Pero tal simultaneidad y compenetración no pueden excluir que la aportación de la sensibilidad interna *pre*suponga la captación de unos sensibles propios de los sentidos externos y es siempre, por ende, un dato radicalmente mediato (aunque, sin duda, «intuible», en la acepción ya explicada). Ciertamente, la actividad perceptiva tiene lugar en el modo de una interpenetración objetual, una auténtica síntesis, de algo que viene de fuera y algo que desde dentro queda puesto por el propio sujeto percipiente, mas lo que este aporta ha sido, en muy buena dosis, la cosecha de unas previas actividades de los sentidos externos (lo que denominan los psicólogos la «experiencia anterior», bien que en ella se encuentran asimismo elementos pertenecientes a la intimidad subjetiva).

* * *

La posibilidad de que en la esfera de lo sensible mediato haya un sector irreal coincide, en definitiva, con la eventualidad de que algo carente de existencia esté, a pesar de ello, siendo objeto de una aprehensión sensitiva no ejecutada por la sensibilidad externa, pero que esencialmente presupone su efectivo ejercicio. Para ello no es necesario que lo

mediatamente sensible quede *en cuanto tal* constituido por virtud de una errónea apreciación. Puede ser suficiente la irrealidad de lo sensible inmediato presupuesto por la actuación de la sensibilidad interna, aunque esta no proceda erróneamente. Así, por ejemplo, lo bien recordado, en la doble acepción de no ser fruto de una paramnesia y de no hallarse adulterado en el recuerdo, puede ser algo irreal en tanto que objetualmente suscitado por virtud de una errónea apreciación de la sensibilidad externa. La posibilidad de recordar los errores de los sentidos externos no es necesariamente la posibilidad de recordarlos en cuanto rectificados, y hasta en las ocasiones en que esto último ocurre, lo que así vuelve a presentarse es, según su materia o contenido, algo irreal. Otros ejemplos bien fáciles los proporcionan todos aquellos casos en que el sensorio común (el *sensus communis* como facultad sensitiva, no el hábito, formalmente intelectual, del «buen sentido») tiene una explícita o refleja conciencia de algo irreal objetualmente constituido en alguna errónea apreciación de una o varias de las facultades de la sensibilidad externa.

§ 2. Lo irreal vinculado al sensorio común

La investigación de la taxonomía de lo irreal sensible mediato debe iniciarse en la zona correspondiente al sensorio común. La razón de ello consiste en que, dentro del orden del funcionamiento o ejercicio, es el sensorio común la primera entre las facultades de la sensibilidad interna por cuanto en él se inicia la captación mediata de los objetos de los sentidos externos. La forma según la cual llegan estos objetos a quedar aprehendidos por el sensorio común es ya mediata, no solamente porque presupone el ejercicio de la sensibilidad externa, sino también por ser precisamente en la conciencia de ese mismo ejercicio donde viene a captarlos. El primordial cometido del sensorio común estriba, efectivamente, en *sentir el sentir,* sea cualquiera la facultad de la sensibilidad externa cuyo ejercicio resulte entonces consciente de una manera explícita (no en el modo atemático, meramente concomitante o pre-objetual, que ya le conviene de suyo y que también es, sin duda, un sentir el sentir, mas no mediato y reflejo). Esta conciencia explícita, propia y formalmente objetual, de las actividades de los sentidos externos es sincrónicamente aprehensiva de los objetos captados en tales actividades, y no cabe que no lo sea, pues ninguna conciencia en acto puede quedar escindida del término intencional correspondiente, por más que difiera de él. Desde el punto de vista de los valores extraquidditativos, toda la diferencia aquí posible consiste en que mientras la actividad sensitivo-externa aprehendida por el sensorio común está siendo a la vez transobjetual (existente, real) y objetual (temáticamente presente), su objeto no pasa, en cambio, de ser pura y simplemente objetual (irreal).

De esta suerte, y sin menoscabo de esa irreductible diferencia extraquidditativa, hay también aquí una extraquidditativa coincidencia, que en el análisis no debe quedar marginada: tanto el objeto de la actividad sensitivo-externa como esta actividad misma — en términos de C. Stumpf, tanto la *Erscheinung* como la *Funktion*— se encuentran explícitamente presentes, temáticamente dados, bien que no de un modo intelectivo, al

sensorio común. Pues bien, en esta doble y entrelazada objetualidad no cabe la posibilidad de la apreciación errónea. La *Funktion* y la *Erscheinung* aprehendidas por el sensorio común no pueden, en cuanto presentes o captadas, ser apreciadas por él de un modo erróneo. La función misma que está siendo un «sentir sentido» queda captada como algo intrasubjetivo por el sensorio común, y así la posibilidad del error respecto de ella queda tan necesariamente excluida como en los casos de las aprehensiones sensoriales llevadas a cabo por las facultades del tacto, del olfato y del gusto. No cabe, en manera alguna, que lo que está siendo sentido no esté siéndolo. El sensorio común aprehende las funciones de los sentidos externos —las «siente»— como algo que aquí y ahora está afectando al propio sujeto que las ejecutaba, y en este modo y manera de sentirlas no hay lugar ni ocasión para el error. Y tampoco los puede haber acerca de los objetos o fenómenos (las *Erscheinungen*) de las funciones captadas por el sensorio común, porque este es consciente de ellos solo en su «situación» —digámoslo así— de términos intencionales de esas mismas funciones, por lo cual no hace falta que estén, además, dotados de un genuino ser transobjetual.

Por tanto, dentro del horizonte objetual del sensorio común, lo irreal no puede consistir en ninguna de las actividades temáticamente aprehendidas, sino únicamente en los objetos de ellas, los cuales, a su vez, son irreales solo en las ocasiones en las que de hecho han sido suscitados por virtud de una errónea apreciación de la sensibilidad externa. Naturalmente, no se trata con esto de negar la posibilidad de objetivar funciones de los sentidos externos a los cuales les falte el valor transobjetual. Lo que respecto de estas funciones ha quedado excluido, calificándolo de imposible, es que el sensorio común pueda aprehenderlas cuando no tienen un valor transobjetual, es decir, cuando ninguno de los sentidos externos las ejerce efectivamente (ya que la «realidad» de esas funciones es cabalmente su «realización» por alguna de estas potencias). De lo cual, a su vez, se infiere que lo irreal no puede quedar constituido ante el sensorio común si ante él no queda también objetivada la efectiva realización de alguna de las funciones de los sentidos externos (por supuesto, siempre de alguna en la que se dé una errónea apreciación). Y es ello, por cierto, una característica que en exclusiva propiedad pertenece a lo irreal constituido ante el sensorio común.

Dos aclaraciones permitirán comprender exactamente esta última afirmación: 1.ª, lo que de un modo general se requiere para cualquier objeto de la sensibilidad interna es la mediación efectiva, no la mediación objetual, de alguna actividad de los sentidos externos (entendiendo por «mediación objetual» una objetivación o explícita presentación); 2.ª, para que algo irreal se constituya ante el sensorio común es imprescindible que simultáneamente esté ejercitándose alguna de las funciones de la sensibilidad externa y que en esa misma actividad se esté cumpliendo una apreciación errónea. La simultaneidad con alguna de las actividades de los sentidos externos —en concreto, con la que ha de quedar objetualmente mediada— es un requisito para toda aprehensión efectuada por el sensorio común y es también condición para todas las actuaciones del sentido interno que para el caso de los animales infrahumanos se designa con la denominación de «estimativa», y para el caso del hombre se llama «cogitativa».

Lo característico de la constitución de algo irreal ante el sensorio común no es, por tanto, la simultaneidad que también se requiere para toda actividad de este sentido y para las de la estimativa y cogitativa, sino exclusivamente la simultaneidad con alguna función de los sentidos externos en la cual se cumpla una apreciación errónea. Por lo demás, la simultaneidad de que se trata es solo unilateralmente condicionante. Para la teoría del objeto puro ello quiere decir que no todo lo irreal sensorialmente inmediato ha de ser captado por el sensorio común, aunque todo lo irreal que este aprehende es también un dato ofrecido, a su modo y manera, por alguna de las facultades de la sensibilidad externa.

Además de captar las actividades —y en unidad con ellas y con los objetos— de los sentidos externos, el sensorio común cumple (según sus más rigurosas y fidedignas interpretaciones) otros dos cometidos: la discriminación de los objetos de las diversas facultades de la sensibilidad externa y el enlace de ellos en la configuración del objeto global de la percepción. En ninguno de ambos cometidos aprehende el sensorio común algo irreal que se añade a lo ya captado en su función de hacer temáticamente presentes las actividades de los sentidos externos y los objetos de ellas. La discriminación de los objetos de estas actividades no permite erróneas apreciaciones en las cuales quede suscitado algo irreal. No cabe, *v. gr.*, confundir entre sí un color y un sonido sensorialmente dados, ni ninguna de estas cualidades con un olor, o con un sabor, o con algunas de las determinaciones táctilmente captables. Las transferencias intersensoriales llevadas a cabo cuando se habla, por ejemplo, de «sonidos oscuros» o de «colores chillones», etc., son metáforas intelectivamente elaboradas sobre la base de una cierta analogía aprehendida por el sensorio común en el cumplimiento de su cometido discriminativo y sin ninguna adulteración ni confusión al efectuarlo. La posibilidad de que el sensorio común se haga cargo *in concreto* (y claro está que solo sensorialmente y no de una manera intelectiva) de analogías de ese tipo no es más discutible que la posibilidad de las discriminaciones habitualmente atribuidas a este mismo sentido, y de suyo no implica ningún riesgo de apreciaciones erróneas.

En lo relativo al enlace de los datos actuales de la sensibilidad externa, no cabe tampoco que el sensorio común incurra en algún modo de falsedad. El enlace en cuestión se limita a congregar lo ya ofrecido por los sentidos externos y tal como estos lo ofrecen. El sensorio común no es la imaginación. Mas justamente en virtud de su atenimiento a los datos actuales de la sensibilidad externa, el sensorio común aporta a las configuraciones perceptivas todos los elementos irreales que entre aquellos se encuentran. En la percepción cada uno de estos elementos irreales está dado a través de la mediación del sensorio común y, por ende, no aisladamente, sino en conexión con los demás elementos, tanto los irreales como los reales, enlazados por esta facultad. El nexo, así establecido, de lo irreal con lo real, si bien ante el propio sujeto percipiente no se constituiría sin el trabajo del sensorio común, tampoco es, sin embargo, una mera promiscuidad pura y simplemente «subjetiva» en la acepción más peyorativa de este término; antes por el contrario, tiene su fundamento en la unidad transobjetual correspondiente a los datos de la sensibilidad externa, porque en sus aspectos más

genéricos lo irreal sensible inmediato se articula en esa unidad.

Ya en el capítulo anterior se puso de manifiesto cómo en las falsas apreciaciones llevadas a cabo por la sensibilidad externa queda constituida o suscitada una irrealidad que solo lo es parcialmente. En consecuencia, lo irreal sensible inmediato no puede dejar de conectarse, en razón de sus aspectos más genéricos, con la realidad que hace de estímulo de la sensibilidad externa y a la cual pertenecen todos los elementos que esta capta. Y, además, ha de tenerse en cuenta que el sensorio común no establece todas las conexiones que afectan a los elementos irreales transmitidos por él a la percepción. En los enlaces de los *sensibilia communia* con los datos propios de cada sentido externo puede hallarse presente algo irreal. Así, *v. gr.*, una extensión meramente aparente es un dato irreal conexo con una determinación cromática acertadamente captada por la vista, y su enlace con esta determinación es inmediato, previo, por naturaleza, a cualquier actividad del sensorio común.

§ 3. Lo irreal imaginario

La fórmula «lo irreal imaginario» puede parecer redundante. Ello se explica como consecuencia de un cierto uso, muy difundido en el lenguaje vulgar, donde lo irreal y lo imaginario son a menudo tomados como sinónimos. Incluso en el lenguaje filosófico hay algún eco de esta sinonimia, tal como sucede, por ejemplo, en la expresión «espacio imaginario», contrapuesta a «espacio real» y con la cual no se trata de significar una construcción propiamente imaginativa, sino una ficción intelectiva, un *ens rationis.* Ahora bien, procediendo con más rigor y exactitud se ha de decir que *ni todo lo irreal es imaginario, ni todo lo imaginario es irreal.* Aquí el término «imaginario» significa lo que es el objeto propio de la facultad de imaginar, entendida, a su vez, como la potencia a cuyo cargo corre la objetivación sensorial de lo ausente.

Las apariencias que se constituyen como tales en los errores eventualmente cometidos por los sentidos externos son objetos irreales, pero no imaginarios, pues no están suscitados en la actividad de la imaginación, sino en el ejercicio, ocasionalmente perturbado, de la sensibilidad externa. La posibilidad de que estas apariencias sean, digámoslo así, reeditadas por la imaginación no basta para que sean objetos propios de esta facultad, la cual no las constituye inicialmente, sino que se limita a conferirles una nueva actualidad objetual, cosa que asimismo puede hacer con los datos reales de los sentidos externos si el sensorio común se los ha transmitido a ella y si ha cesado el influjo de los correspondientes estímulos extramentales.

Tampoco los objetos irreales que son *entia rationis* se constituyen como objetos propios de la imaginación, ni tan siquiera como objetos comunes a esta facultad y al entendimiento. Ningún ente de razón es un objeto imaginario en la rigurosa acepción de algo auténticamente imaginable. En verdad, solamente es imaginable lo posible, vale decir, lo real o lo realizable, aunque no todo lo real ni todo lo realizable es imaginable a su vez. Lo inmaterial no puede ser imaginado. Ello se debe a que las representaciones de la

fantasía presuponen los datos de la sensibilidad externa, no únicamente cuando la imaginación se limita a volver a hacerlos conscientes en ausencia de sus primitivos estímulos, sino también cuando actúa como innovadora, pues lo que entonces originariamente introduce es la forma según la cual resultan configurados unos materiales ya adquiridos, no ningún dato nuevo.

Si ahora pasamos a la negación de que todo lo imaginario sea irreal, nos encontramos con que el fundamento de esta negación estriba en la diferencia entre lo irreal y lo físicamente ausente. No todo lo físicamente ausente es *eo ipso* irreal. Cabe que algo real no me esté siendo presente de una manera física y que yo lo haga objeto de mi imaginación. Para ello es ciertamente indispensable la índole material de lo que así resulta objetivado (las razones de esta necesidad ya han quedado aquí expuestas), pero no es imprescindible que mi sensibilidad externa lo haya previamente captado tal como ahora me lo imagino, y hasta puede ocurrir que lo único en que el objeto de mi representación imaginativa y el de la actividad, que ella presupone, de mi sensibilidad externa concuerden entre sí, lo constituyan los meros materiales, no la forma según la cual estos se enlazan y ordenan en las dos ocasiones.

Para lo irreal imaginario son necesarias, por supuesto, la inexistencia y la objetualidad sensorial (como contradistinta de la objetualidad intelectual), pero el concurso de ambas condiciones es insuficiente: se requiere, además, que lo que así hace de objeto no consista en un dato actualmente constituido en alguna errónea apreciación de la sensibilidad externa. Este último requisito está fundado en la necesidad de distinguir entre la irrealidad perteneciente a los datos erróneos de los sentidos externos y la que es propia de las reediciones imaginativas de esos mismos materiales. La primera de estas dos irrealidades se caracteriza por una cierta inmediatez u originariedad, en tanto que ello es posible para unos datos erróneos (los cuales, por ser erróneos, presuponen en la sensibilidad externa la mediación de alguna causa perturbadora o factor indispositivo). Por el contrario, la peculiar irrealidad de las iteraciones imaginativas de esos materiales es de índole secundaria o derivada en su propia objetualidad: es una irrealidad re-objetivada o de segundo nivel. En virtud de esta diferencia los objetos imaginarios entran siempre en un grupo aparte del formado por los objetos constituidos en las eventuales apreciaciones aberrantes de la sensibilidad externa, aun en el caso de que los contenidos sean idénticos.

La irrealidad de segundo nivel, característica de las reediciones imaginativas de los datos erróneos de la sensibilidad externa, puede convenir incluso a objetos que son *sensibilia propria* en razón de su contenido (sonidos, colores, sabores, etc.), y esta posibilidad se basa, por una parte, en la capacidad de iteración que la facultad imaginativa tiene de los datos de la sensibilidad externa y, por otra parte, en las erróneas apreciaciones que los sentidos externos pueden hacer de sus sensibles propios. En la concepción aristotélica de la imaginación se admite, indudablemente, lo primero, pero no lo segundo, si se la toma tal como se la encuentra en *Met.* IV, 5, 1010 b 1, donde, para fundamentar la negación de que todo cuanto aparece es verdadero, Aristóteles argumenta diciendo que, aunque la sensación no sea falsa (al menos la que versa sobre el objeto propio), la imaginación no se identifica con ella (οὐδ’ <εἰ> ἡ αἴσθησις <μὴ> ψευδὴς τοῦ γε ἰδίου

ἐστίν, ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει). Aquí la αἴσθησις significa la actividad de la sensibilidad externa, no la de ninguno de los sentidos internos, equivaliendo, por tanto, a la sensación en la más primordial y fuerte de todas sus acepciones. De ella dice Aristóteles que no es falsa, al menos cuando versa sobre el sensible propio respectivo, pero que con ella no se identifica la imaginación.

En el contexto al que estas afirmaciones pertenecen —la refutación de la tesis de que todo cuanto aparece es verdadero—, esto quiere decir que, aunque sea verdadero todo cuanto aparece en la sensación de cada sentido externo respecto de su sensible propio (ἴδιον), no se infiere de ahí que también sea verdadero todo cuanto se muestra en la actividad de la φαντασία, porque para ello haría falta que esta fuese idéntica a la αἴσθησις, y no lo es. En suma, para Aristóteles, según esto, la φαντασία puede ser falsa o, equivalentemente, lo irreal imaginario puede darse, mas no como iteración imaginaria de la (imposible) apreciación errónea de su sensible propio por la correspondiente facultad de la sensibilidad externa. Sin embargo, la concepción aristotélica de la verdad de los testimonios de los sentidos externos sobre sus sensibles propios no es tan rotunda como pudiéramos creer basándonos en el texto que se acaba de comentar, porque si bien es cierto que algún otro pasaje lo corrobora (así, *De Anima* III, 3, 428), tampoco sería lícito pasar por alto el hecho de que en otra ocasión reconoce Aristóteles que entre los testimonios en cuestión los puede haber erróneos, siquiera sea en mínima medida (ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος, *De Anima,* III, 3, 428 b 18-19). Por muy escasa que tal medida pueda ser, basta para que la imaginación, en el ejercicio de su capacidad reproductiva de los objetos sensibles, lleve a cabo la iteración de unas irrealidades ya suscitadas en el nivel primordial de los sensibles propios.

Las reediciones imaginativas de los *sensibilia propria* erróneamente captados por la sensibilidad externa no deben ser confundidas con las «postimágenes», ni con las llamadas «imágenes eidéticas». Con todas ellas coinciden, indudablemente, por su carácter sensible, es decir, por ser algo de índole material intuitivamente aprehendido (y, por ende, captado en su propia individualidad, no de manera abstracta). Pero tanto las postimágenes como las imágenes eidéticas son objetos que pertenecen, propiamente, a la actividad de los sentidos externos. La terminología de los psicólogos se encuentra, en no pocas ocasiones, desprovista del conveniente rigor, y sobrada, por ello, de equivocidad. Uno de los vocablos más afectados de esta equivocidad es la palabra «imagen», profusa y difusamente utilizada por algunos psicólogos. Mas una imagen nunca es algo radicalmente originario. En el orden de lo sensible, lo radicalmente originario estriba en los objetos de la sensibilidad externa. Por tanto, a ninguno de estos objetos se les debe tener por una imagen.

Las «postimágenes», donde se muestra un color complementario de otro acabado de ver, no son, propiamente hablando, imágenes, como quiera que pertenecen a la actividad ejercida por la sensibilidad externa o, lo que es lo mismo, al nivel primordial de lo sensible. En este nivel se constituyen como irrealidades esencialmente encuadrables en el mismo tipo al que corresponden las meras apariencias suscitadas en las eventuales apreciaciones erróneas de los *sensibilia propia,* llevadas a cabo por la sensibilidad

externa en condiciones de perturbación o indisposición. El único argumento en favor de la consideración de las postimágenes como auténticas imágenes sería el basado en la ausencia de los estímulos externos de la determinación cromática que se hace en ellas presente. Pero esa ausencia de estímulos no es un auténtico hecho, porque en la génesis de los fenómenos en cuestión hay una efectiva concurrencia de estímulos que tiene un resultado operativamente equivalente a las perturbaciones determinativas de apreciaciones incorrectas de los sensibles propios. Y así se entiende que el color aprehendido en tales casos no se presente como meramente imaginado, sino como captado por la vista: como algo físicamente «ante los ojos» en la más literal y radical acepción.

Por razones esencialmente idénticas a las acabadas de exponer ha de negarse asimismo que las denominadas «imágenes eidéticas» sean genuinas imágenes. Los psicólogos actuales las describen como imágenes persistentes, o prolongadas, en ausencia del estímulo que las originó. Igualmente cabría calificarlas de inerciales, mas lo que aquí importa es la cuestión de si propiamente son imágenes o si, por el contrario, el hecho de que así se las denomine no responde a otra cosa que a la ya señalada equivocidad del lenguaje psicológico. La consideración pura y simplemente fenomenológica hace patente que los contenidos de estas apreciaciones sensoriales no se presentan al modo de los objetos imaginados, sino como en sí captados o percibidos. Ya Aristóteles se ocupó de esta clase de hechos (*De Somniis* 2, 459 a 29-30) y los explicaba por equiparación al caso de los cuerpos que continúan en movimiento aunque ya el motor no siga en contacto con ellos formalmente (καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν φερομένων τοῦ κινήσαντος οὐκέτι θιγγάνοντος κινεῖται).

El color que seguimos viendo tras haberse apartado nuestra vista de un estímulo exterior de gran intensidad (o bien muy intensamente atendido) no deja de encontrarse en dependencia de ese mismo estímulo exterior, el cual, por tanto, aunque entonces no está presente de un modo formal y directo, tiene, no obstante, una efectiva permanencia virtual (como la que ejerce sobre la flecha en movimiento el arquero que la disparó, el cual sigue influyendo en ella a través del *impetus* que le ha comunicado). Por consiguiente, los datos sensoriales denominados «imágenes eidéticas» no pueden encuadrarse dentro de lo irreal imaginario, pues no son en verdad objetos propios de la imaginación, sino términos intencionales de una peculiar actividad inercial de la sensibilidad externa. Cosa distinta es que, una vez así constituidos, puedan ser ulteriormente vueltos a presentar por la imaginación, en cuyo caso para ser —además de imaginarios— irreales hace falta que su originario estímulo externo haya dejado simplemente de ser, no solo de ser-estímulo, ya formal, ya virtualmente operativo.

En términos vulgares, lo irreal imaginario podría definirse como «lo que solo existe en la imaginación». Pero, además de la equivocidad que el término «imaginación» tiene en el lenguaje común (de la cual en este caso y en otros constituye un eco la ambigüedad de la terminología psicológica), es muy escasamente recomendable el hablar de un existir que se ejerce en la imaginación únicamente. Lo que así se llama un existir no lo es en manera alguna. La existencia es transobjetualidad, y lo que se da tan solo objetualmente

—lo que se agota en su mera situación de objeto— no existe, no es real, por muy presente que esté ante la conciencia. De un modo propio y riguroso, lo irreal imaginario debe definirse como lo que, no existiendo, está dado ante la conciencia sensitiva en acto sin la efectiva presencia (ni la formal ni la virtual) de un originario estímulo externo. Por lo que atañe a este último requisito, importa advertir muy claramente que el adjetivo «externo» es imprescindible, sin que pueda bastar el solo término «estímulo» o cualquier otra expresión que no incluya de alguna forma la exterioridad del agente físico originariamente determinativo de la actividad sensorial de la conciencia.

En las leyes de la asociación de las imágenes —o, si se quiere, en la ley de la contigüidad *lato sensu,* donde todas aquellas se resumen— queda patente el hecho de que las imágenes pueden deberse de una manera inmediata (no, ciertamente, en último término) a estímulos interiores que también son imágenes; de tal modo, por tanto, que no hay, en manera alguna, imágenes sin estímulos, sino imágenes que tienen por estímulos otras imágenes. Por lo demás, esta interna estimulación entre imágenes no tiene nada que ver con la realidad, ni con la irrealidad, de los contenidos de ellas. Lo imaginado por asociación puede ser algo irreal, pero cabe también que sea algo real, y todo ello independientemente de la realidad, o de la irrealidad, del contenido de la imagen suscitadora.

En el caso de las alucinaciones —aunque no solo en él— se cumplen todas las notas de la definición aquí mantenida para lo irreal imaginario. La imagen alucinatoria está dada ante la conciencia sensitiva en acto, a pesar de que falta la presencia (la virtual también) de un originario estímulo externo. Ante todo, se trata de algo irreal verdaderamente, que se presenta, no obstante, ante la conciencia sensitiva en acto: es un objeto sensible, con los rasgos, por tanto, de lo material y de lo individual no aprehendido de una manera abstracta, sino de un modo intuitivo. Este carácter auténticamente sensible de las imágenes alucinatorias no queda en modo alguno desmentido por su índole fragmentaria y pasajera —puntual, pudiera decirse, tanto en el espacio como en el tiempo—, según se desprende de la mayor parte de los testimonios metódicamente analizados. Así, apoyándose en Minkowski (cf. *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*), observa Merleau-Ponty que «la mayoría de las alucinaciones no son cosas de múltiples facetas, sino fenómenos efímeros, picaduras, sacudidas, brotes, corrientes de aire, olas de frío o de calor, chispas, puntos brillantes, resplandores, siluetas» (*Phénoménologie de la perception,* 2ème partie, chap. III, *circa finem*). Además de que hay alucinaciones donde se exhiben cosas o personas enteras y no datos únicamente fragmentarios y sumamente pasajeros, se ha de contar con el hecho de que todos los fenómenos incluidos en el repertorio que acabamos de transcribir poseen los caracteres propios de los objetos sensibles, porque son materiales e individuales, dándose cabalmente en intuición. Por virtud de su índole sensible las alucinaciones difieren esencialmente de todo tipo y clase de juicios. Muy claramente lo pone de manifiesto Merleau-Ponty al recusar la interpretación por él denominada «intelectualista» de las alucinaciones (tanto como la interpretación que califica de «empirista» y que tan solo piensa en causas meramente fisiológicas). «La alucinación no es un juicio o una creencia

temeraria […]. El juicio o la creencia no pueden consistir sino en tematizar la alucinación como verdadera, y esto es justamente lo que no hacen los enfermos. En el plano del juicio distinguen la alucinación y la percepción, y en todo caso argumentan contra las alucinaciones» (*loc. cit.*).

Ya Aristóteles, que también distingue expresamente entre la imaginación y la sensibilidad externa, excluye asimismo que aquella sea intelectiva y que deba tenérsela por alguna forma de opinión (*De Anima* III, 3, 427 b 15). Y la otra nota de lo irreal imaginario, a saber, la falta de presencia —de lo virtual también— de un originario estímulo externo, conviene también a las alucinaciones, dado que estas, aun siendo de índole sensible, no pertenecen propiamente al ejercicio de la sensibilidad externa, por más que tengan en él un cierto condicionamiento y hasta, a veces, alguna repercusión. «La cosa alucinatoria —observa Merleau-Ponty— no está, como la cosa verdadera, taladrada por pequeñas percepciones que la llevan a la existencia […]. Ante la cosa verdadera, nuestro comportamiento se siente motivado por "estímulos" que llenan y justifican su intención. En el caso del fantasma, por el contrario, la iniciativa proviene de nosotros; nada responde afuera» (*loc. cit.*).

No, en suma, la falta de todo género de estímulos, sino la de todo estímulo externo verdaderamente originario y no solo condicionante, es característica de la alucinación en calidad de fenómeno propiamente imaginativo. De esta suerte, tampoco queda negada de una manera absoluta la posibilidad de que algún factor externo intervenga como una cierta condición en la génesis de algunas alucinaciones. Los psicólogos que no admiten la clásica diferencia entre la ilusión y la alucinación se apoyan en el hecho de que determinadas alucinaciones de índole histérica presuponen alguna cosa real individual que en cierto modo les sirve como de punto de partida, y dentro de ese mismo círculo de investigadores se llega a decir que en la mayoría de las alucinaciones es imposible probar que no haya ni tan siquiera un mínimo de acción exterior que contribuya a producirlas. Sin embargo, nada de ello desmiente el carácter propiamente imaginario de las alucinaciones. Dejando aparte los casos donde resulta imposible determinar y probar la efectiva complicidad de algún agente exterior (¿cuál sería ese agente, y de qué modo se comportaría, *v. gr.*, en casos tales como el de la alucinación del esquizofrénico que dice ver en el jardín, bajo su ventana, un hombre que no está allí?), la evidente desproporción entre las reacciones alucinatorias y los agentes externos que en algunos casos cabe vincularles obliga a considerar los contenidos de esas mismas reacciones como productos propios de la imaginación sobre la base de unos materiales que los respectivos agentes externos suministran.

Y si atendemos a la posibilidad del fenómeno inverso, *i. e.*, a la de que algunas alucinaciones repercutan sobre la sensibilidad externa, nos encontramos con que hay hechos que indudablemente garantizan tal posibilidad. En el normal ejercicio de la imaginación se dan casos, bien conocidos, del efectivo poder que esta posee sobre la sensibilidad externa. Basta recordar la trivial experiencia del «hacerse la boca agua» como efecto provocado por la imaginación de algún alimento intensamente apetecido. La realidad de ese efecto no es, en manera alguna, inconciliable con la índole meramente

imaginaria de la representación que lo suscita. Por supuesto, tampoco se trata, en ningún sentido, de que algo irreal tenga un efecto real. Este efecto no pertenece a la *Erscheinung*, sino a la *Funktion*, no, en el caso considerado, al contenido de la representación imaginativa, sino a esta misma en tanto que actividad.

Del mismo modo, en las alucinaciones que influyen sobre la sensibilidad externa la repercusión es efecto del imaginar —con la correspondiente instrumentación fisiológica —, no de lo imaginado. Y si se quiere incluir en las alucinaciones sus repercusiones sobre la sensibilidad externa sin que estas repercusiones sean entonces tenidas por algo meramente imaginado, todavía cabe para ellas la posibilidad de quedar constituidas como algo irreal, y ese es precisamente el caso si se cae en el error (en todo error se constituye algo irreal) de vivir como directamente dimanado de un estímulo externo lo que en verdad proviene del interno poder de la imaginación.

Para la taxonomía de lo irreal las imágenes oníricas ofrecen un interés fundamentalmente idéntico al que merecen las alucinaciones. Con todo, no ha de pasarse por alto que la imagen onírica puede ser nuclearmente representativa de una genuina realidad. Si en una noche de otoño sueño en hojas que van cayendo de los árboles, es sumamente probable que lo que así me imagino esté efectivamente aconteciendo, bien que con diferentes pormenores y en un contexto distinto. Con su carga ambiental completa y, por ende, en la irrealidad de su horizonte soñado, las imágenes oníricas son todas ellas irreales. E incluso consideradas con independencia de la «atmósfera» en que se dan, son irreales todas las imágenes oníricas que estriban en actividades mentales del propio sujeto que sueña (la única actividad mental que durante el sueño no puede ser irreal en ese mismo sujeto es justamente la actividad de soñar), o bien las que consisten en actividades no formalmente mentales, pero acompañadas de conciencia y que estén teniendo por protagonista al sujeto que las imagine mientras duerme.

En todos estos casos la esencial y radical identidad con las imágenes alucinatorias suscitadas durante la vigilia está fuera de duda, manifestándose también en el hecho de que algunas de las imágenes oníricas presuponen la intervención —simultánea, o temporalmente muy próxima— de estímulos exteriores. El leve ruido insuficiente para quitar el sueño, pero bastante para ser soñado como fragorosa tempestad, es un cierto agente exterior de la actividad de imaginarlo. Como en el caso de las alucinaciones conexas con un cierto agente exterior, también en las imágenes oníricas que lo presuponen es este agente una condición tan solo y no una verdadera causa productora (la tempestad soñada bajo el influjo del leve ruido oído es mero objeto de imaginación, no de efectiva audición).

Y en lo tocante a las repercusiones de la imaginación onírica sobre el ejercicio de la sensibilidad en su nivel primario, tampoco lo únicamente imaginado, sino la actividad que lo ensueña, es lo que se comporta causalmente. Lo soñado es siempre, en cuanto soñado, algo inactivo, aunque según su *quid* consista en actividad. Mas no por ser, en cuanto soñado, inactivo, se le ha de considerar como pasivo realmente. En su propia atmósfera onírica, lo soñado no es activo ni pasivo en realidad, por la sencilla razón de que no es algo real, mientras que son, en cambio, algo real las repercusiones de las

imágenes oníricas sobre la sensibilidad en su nivel primario. (Y así, por ejemplo, los movimientos oculares durante el llamado «sueño paradójico» son efectivos, no meramente soñados).

No es de extrañar que en el tránsito de la vigilia al sueño lo real y lo irreal imaginario se entrelacen y compenetren mutuamente en su darse ante la conciencia en acto. Las llamadas «imágenes hipnagógicas» merecen que se las llame imágenes —en la estricta acepción de esta palabra— solo en la medida según la cual lo que en ellas se exhibe no puede ser estimado con exactitud por quien pasa de la vigilia al sueño, ni por quien evoque en la memoria ese tránsito. Lo único que a los efectos de la tipología de lo irreal puede quedar con seguridad afirmado es que como configuraciones de conjunto o globales —no, pues, de un modo analítico, sino cabalmente como síntesis— esas híbridas imágenes hipnagógicas son casos de lo irreal imaginario. El carácter globalmente imaginario de los híbridos en cuestión no se puede explicar únicamente por la proximidad del sueño, ya que el ejercicio de la facultad imaginativa tiene lugar asimismo en situación de vigilia y con no poca frecuencia; pero la proximidad del sueño o, para hablar de un modo más riguroso, el efectivo estado de tensión hacia él, contribuye a disminuir la actividad de los sentidos externos y, por lo mismo, a perder el contacto con lo real sensible. La total desaparición de este contacto no llega a darse tampoco en los fenómenos del sonambulismo, a pesar de que en ellos el sujeto no se limita a encontrarse en estado de tensión hacia el sueño. Aunque no está «quedándose dormido», sino que ya efectivamente se durmió, el sonámbulo ejecuta a su modo algunas actividades de la sensibilidad externa. Su situación, por tanto, es también híbrida de ensueños y percepciones, quedando estas como impregnadas por aquellos, resultando un conjunto elaborado en un clima de onírica irrealidad.

En el estado de vigilia lo real sensible y lo irreal imaginario, aunque pueblan conjuntamente el campo de la conciencia, ocupado asimismo por otras formas de lo real y de lo irreal, no se entrelazan de forma que resulten vividos indiscerniblemente (salvo en eventuales situaciones originadas por alguna perturbación). Ahora bien, en lo que concierne a la facultad imaginativa se ha de advertir que ni la imaginación meramente reproductora está limitada por fuerza a lo real sensible, ni la imaginación innovadora tiene en todas las ocasiones por objeto lo sensible irreal. Las iteraciones que la imaginación lleva a cabo se refieren a objetos de la sensibilidad externa, y son justamente iteraciones por cuanto los reproducen en sus correspondientes contenidos, para lo cual no hace falta que sigan siendo reales los que existían cuando fueron originariamente aprehendidos, ni siquiera que alguna vez hayan sido reales. Según arriba se ha expuesto, la imaginación puede reeditar las meras apariencias suscitadas en las apreciaciones erróneas que incluso respecto de sus objetos propios hacen eventualmente las facultades de la sensibilidad externa. Y como quiera que la imaginación tiene el poder de representar lo ausente, una de cuyas modalidades viene dada por lo que fue y ya no es, resulta perfectamente comprensible que en sus iteraciones la imaginación pueda tener por objeto lo irreal que antes fue real. En suma: lo permanente en los objetos de la imaginación iterativa no lo es la realidad, ni la irrealidad de estos objetos, sino el contenido que tenían en su originaria

captación y que no se convierte en irreal por el hecho de no quedar totalmente reproducido.

Y, por su parte, la imaginación innovadora puede tener por objeto algo que ya existía, pues para que esta facultad innove se requiere como condición imprescindible que el sujeto respectivo no haya aprehendido antes —ni con la sensibilidad externa, ni con la propia imaginación— el objeto que ahora se representa, y esta condición es compatible con la previa existencia de ese objeto. (Por supuesto, la afirmación de la posibilidad de esta previa existencia implica la tesis del realismo metafísico o el ejercicio, al menos, de la «actitud natural»).

Los más frecuentes entre los casos en los que tenemos la certeza de la irrealidad del objeto de la imaginación innovadora son aquellos en los cuales lo imaginado consiste en el esquema anticipativo de alguna actividad por realizar o en el de algo que podrá ser efecto de ella. Como tal *operandum*, lo así esbozado por la imaginación no puede ser algo ya existente. Respecto de algo que ya existe, lo que todavía está por realizar puede ser, a lo sumo, específicamente idéntico, mas no idéntico numéricamente, y, por tanto, según su propia individualidad es irreal, aunque su contenido coincida por completo con el de algo dotado de efectiva existencia. Uno y el mismo individuo no puede estar, a la vez, realizado y por realizar. Y si proyecto hacer algo que en verdad ya está hecho (y hasta hecho por mí, habiéndome yo olvidado de que ya lo realicé), eso que en mi imaginación aparece entonces por hacer es irreal, no por su contenido, sino en cuanto *operandum,* ya que solo de esta manera puede lo existente objetivarse como algo individual que todavía es futuro. En este caso lo imaginado es irreal, no, por supuesto, en tanto que dotado de existencia, sino en tanto que (aparentemente) inexistente, vale decir, porque según su propia constitución como objeto está implicando un error y porque no cabe en modo alguno que esté siendo real lo que implica una falsedad y justo en cuanto la implica.

Contra esta conclusión y, en general, frente a la afirmación de cualquier suerte de esquema imaginativo anticipador del porvenir, quizá pueda argüirse que la propia índole de lo futuro sobrepasa el poder representativo de la imaginación, siendo solo aprehensible intelectivamente, por modo conceptual. Lo futuro es en cuanto tal un valor extraquidditativo, por constituir una forma de lo irreal *ut sic* y que, por ende, presupone el valor de lo real como real, intelectivamente cognoscible, no captable sensorialmente. Sin embargo, no es menos cierto que la aprehensión intelectiva del futuro tiene el carácter propio del conocimiento abstracto, ni más ni menos que como también posee este mismo carácter la aprehensión intelectiva del pasado, y así como lo pretérito concreto (lo *praeteritum, prout est hic et nunc*, según la fórmula de santo Tomás, *Sum. Theol.,* I, q. 79, a. 6, ad 2) queda objetivado por la memoria en cuanto facultad sensorial, análogamente lo futuro concreto —no el universal carácter de lo futuro— resulta objetivado por la imaginación, unida a la facultad cogitativa, por virtud de la relación de ese futuro con un ahora concreto, no directamente cognoscible, en su singular concreción, por nuestra facultad de entender.

La vital importancia —sobre todo, para el comportamiento específicamente humano—

de las anticipaciones imaginativas del futuro ha sido a menudo subrayada por filósofos y psicólogos (Jaspers, Sartre, H. Kunz, P. Lersch, A. F. Osborn, etc., a cuyos datos e interpretaciones, que aquí no discutiremos, se han de añadir las aportaciones implícitas en las ideas de Heidegger acerca de la «pre-ocupación» o «pro-curación» [*Sorge*] con que el hombre atiende a su vida). No, desde luego, ese modo de irrealidad que es lo futuro, sino la actividad de anticiparlo en la imaginación, tiene el valor de un efectivo ingrediente de nuestro ser, pero sin la presencia irreal, pura y simplemente intencional, de lo futuro en la efectiva realidad de nuestra vida no sería esta lo que en efecto es.

Con todo, y sin rebajar ni un ápice la decisiva importancia de las configuraciones del futuro, también ha de ser tomado en consideración, para dar cabal cuenta del modo humano de ser, el hecho de que también lo irreal imaginario es por nosotros vivido en la actitud de la contemplación, cuando nuestro encaminamiento hacia el futuro queda como latente, sin exigirnos la práctica de una activa solicitud. En el ocio contemplativo seguimos «interesados», pues sin ningún interés no nos es dado vivir, y lo que en tal actitud efectivamente nos atrae, o nos seduce acaso, puede serlo, sin duda, algo real (aunque tomado en sí y por sí mismo, no en función de nuestros menesteres y negocios); pero igualmente cabe que sea algo irreal imaginario lo que absorbe nuestra atención en su uso contemplativo, sin otra finalidad que la de vivir entonces el valor de unos productos de la fantasía. El interés que las ficciones, pongamos por caso, de la literatura despiertan y mantienen en nuestro espíritu no es ninguna ficción, pero en su efectiva realidad está orientado hacia algo irreal imaginario, sin que le haga falta entremezclarse con alguna preocupación de nuestro propio vivir. (Radicalmente, la locura de Don Quijote se pone de manifiesto en su incapacidad para vivir de un modo contemplativo lo irreal imaginario en cuanto tal, sin pretender llevarlo a la realidad de su propio vivir activo. Y bien se ve, de este modo, que ni el realismo natural como actitud, ni la teoría del realismo metafísico, tienen nada que ver con la «fiebre del activismo»).

Todos los personajes ficticios de las creaciones literarias son casos de lo que bien se puede denominar lo *irreal imaginable per accidens.* Así como en relación a la sensibilidad externa caben objetos que son sensibles únicamente *per accidens,* también para la imaginación pueden constituirse objetos que solo *per accidens* sean representables por ella, vale decir, que lo sean no de un modo directo, sino por medio de otros que con ellos estén unidos y que puedan ser de suyo imaginados. *V. gr.*, en tanto que hombre y, por ende, como sustancia, Don Quijote no es de suyo imaginable, sino inteligible, como cualquier sustancia y justo porque ninguna sustancia es *per se* algo sensible, sino sensible tan solo en virtud de su concomitancia con algo de suyo alcanzable por la sensibilidad externa. No es la irrealidad, sino la sustancialidad, lo que a Don Quijote le impide ser sensible de suyo y también ser de suyo imaginable, mas ni la irrealidad ni la sustancialidad le anulan la posibilidad de ser *per accidens* fantaseado. Nos es dado imaginar todos los datos sensibles con los que Cervantes lo describió y podemos representarnos esos datos como subjetualmente poseídos por un ser al que también nos es factible concebir como hombre.

Cuando leemos que Don Quijote «era de complexión recia, seco de carnes, enjuto de

rostro» (*El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha,* Primera Parte, cap. I), seguimos sin ver *sensu stricto* al personaje, pero nos lo imaginamos como poseedor de esas notas, lo cual quiere decir que son ellas lo que de suyo (*per se*) nos imaginamos entonces, representándonos a su poseedor como el correspondiente *subiectum,* al cual simultáneamente concebimos en calidad de hombre. Como en los *percepta* propiamente dichos, hay aquí una concomitancia de lo sensible y de lo inteligible, sino que en este caso, y en todos los de su género, lo sensible no lo es en cuanto término intencional de la sensibilidad externa, sino tan solo en tanto que objeto de la imaginación (por lo cual lo representado es un puro y simple *imaginatum,* no un *perceptum*).

Dada la distinción, dentro del ámbito de la sensibilidad externa, entre lo relativa y lo absolutamente *sensibile per accidens,* cabría, por paralelismo, plantear en principio la cuestión de si también lo irreal imaginable *per accidens* admite una modalidad relativa y otra absoluta. La cuestión se resuelve negativamente, sin que en ello decida la irrealidad de este tipo de objetos, y en el sentido de que solo cabe la acepción absoluta de lo imaginable *per accidens.* Ello se debe a que mientras que hay varias facultades de la sensibilidad externa, la imaginación es, en cambio, una única facultad, aunque con dos cometidos, uno de iteración y otro de innovación. Lo aprehensible por uno solo de los sentidos externos es solo relativamente un *sensibile per accidens* de las demás facultades de la sensibilidad externa capaces de aprehender algo que con ello está en concomitancia; pero en el caso de la imaginación no cabe otro tanto. Lo que no es de suyo representable por la imaginación en su comportamiento iterativo tampoco puede ella objetivarlo en su comportamiento innovador.

Naturalmente, no se trata de sostener que todo lo innovadoramente imaginado haya sido antes representado de algún modo en el ejercicio iterativo de la imaginación, ya que ello es aplicable únicamente a los materiales empleados, no a la forma de componerlos, sin cuya novedad sería imposible el inconcuso hecho de que innovamos usando la fantasía. Lo «creado» por esta es —por supuesto, una vez creado— representable para la imaginación iterativa. No hay nada análogo a ello en el ejercicio de las facultades de la sensibilidad externa. El oído no aprecia los colores, aunque estos ya estén captados con la vista; ni la vista aprecia los sonidos, por más que con el oído los hayamos captado. La noción del *sensibile proprium* está tomada de la observación de estos hechos en su doble vertiente positivo-negativa; y justo porque este género de hechos no se encuentra en el ámbito de la imaginación se hace imposible asignar un objeto propio a la imaginación reproductora y otro a la innovadora.

El poder que la imaginación reproductora tiene para reobjetivar los productos de la imaginación innovadora es una de las condiciones sin las cuales sería imposible la fruición de las creaciones literarias por quienes no son sus autores. Ciertamente, mi posibilidad de aprovecharme de las irrealidades innovadoramente fantaseadas por otros hombres implica, en el caso de las creaciones literarias, la mediación de un lenguaje que contiene elementos conceptuales y no solo imaginativos. Más aún: los elementos imaginativos que el lenguaje transmite están conceptualizados, aunque a su vez los respectivos conceptos se «encarnan» en las imágenes a las que dan significación inteligible. Lo irreal así

transmitido no es objeto de pura imaginación. Mas tampoco lo es en su primordial modo de darse. La taxonomía de lo irreal no puede dejar de distinguir lo *irreal imaginable* (iterativa o innovadoramente, como una de las flexiones de lo irreal sensible en la más ancha acepción) y lo *irreal inteligible,* pero sin que por ello desconozca la articulación de aquel con elementos formalmente conceptuales y la de este con factores propuestos por la imaginación.

§ 4. Lo irreal objetivado por la facultad «cogitativa»

La estructura de los objetos efectivamente percibidos, pero asimismo la de los solo imaginados como si fuesen *percepta,* difiere radicalmente de un mero haz o colección de sensaciones. Ante todo, la índole radical de esta diferencia estriba en que la unidad de los materiales sensibles es precisamente radical, lo cual quiere decir que esos materiales aparecen enlazados todos ellos en una raíz común, de tal modo que es esta lo que los unifica o integra en un sistema, donde no se limitan a yuxtaponerse como en un puro agregado. Si en vez de hablar de «una común raíz» se prefiere usar la expresión «un centro común de referencia», se habrá cambiado una metáfora por otra, mas lo esencial de ambas es que en las complexiones en cuestión hay fundamentalmente algo unificador de la pluralidad de los datos sensibles y que por no consistir en ninguno de ellos, ni en su conjunto, tampoco es propiamente objeto de sensación —o, respectivamente, de imaginación—, a pesar de lo cual queda, a la vez, captado.

La superación de las doctrinas asociacionistas o atomistas, que interpretan el objeto percibido como el *bundle or collection* de Hume, no es, en verdad, completa si pretende desentenderse de la categoría de la *sustancia,* en la cual consiste la común raíz, o el centro común de referencia, de los materiales sensibles integrados en las complexiones perceptivas. La sustancia (tal como la entienden Aristóteles y su Escuela, en cuya línea se mantiene el propio C. Stumpf, uno de los más claros precursores del antiasociacionismo de la *Gestaltpsychologie*) no es formal y propiamente ningún dato de la mera o nuda sensibilidad, sino el vínculo, lógico y ontológico, de todos los materiales de este género que se hacen presentes en todas las percepciones y en las correspondientes mímesis imaginativas. La sustancia resulta simultáneamente aprehendida en la captación del conjunto de los materiales propiamente sensibles, puesto que este conjunto es, en efecto, vivido de una manera fundamentalmente diferente de la que conviene a lo que es tan solo un *aggregatum* (como, *v. gr.*, la totalidad de los objetos —papeles, libros, bolígrafos— que tengo ahora ante mí, sobre la mesa en que escribo).

Cada uno de los árboles del vecino jardín, que desde mi cuarto de estudio percibo, es una sustancia —algo subsistente, no unas meras determinaciones adjetivas— con ciertas propiedades de color, figura, tamaño, etc., que sensorialmente yo aprehendo. Mas yo afirmo que *veo* este árbol o el otro, y, al hacer esta afirmación, lo que quiero decir no es que percibo una pluralidad unificada, sino que veo un individuo, del que son propiedades ciertas determinaciones de color, figura, tamaño, etc. El uso del verbo «ver» en este

caso, y en todos los de su género, es por completo natural e irreprimible, justificando así que para todo objeto que de este modo se capta use Aristóteles la fórmula αἰσθητὸν κατὰ συμβεβηκός (*De Anima* II, 6, 418 a 9), habitualmente traducido con la expresión *sensibile per accidens.*

El tratamiento que de algo inteligible —en este caso, una sustancia que es un árbol— se hace como si fuese algo en sí mismo sensible (los datos del árbol estrictamente sensibles son solo accidentes suyos) se explica, *a parte rei*, por una concomitancia de lo concebido con lo visto. ¿Pero basta este nexo, en su propio ser extramental, para dar plena cuenta de la simultánea captación de algo inteligible (un ὑποκείμενον o sustrato) y algo sensible (unas determinaciones de suyo insubsistentes, adjetivas) en un único acto perceptivo?

Por su más fundamental significado, la cuestión es la misma si sustituyo el árbol que estoy viendo por un árbol que me imagino. Lo que se comporta entonces como objeto de mi facultad de imaginar lo siguen siendo varios accidentes, no su común sujeto de inhesión, que en cuanto tal es algo inteligible, no propia y formalmente imaginable, porque no es propia y formalmente sensible. ¿Cómo puedo afirmar que me imagino ese árbol y no solo unas ciertas determinaciones suyas? Pero, por otra parte, ¿podría yo imaginar esos accidentes como *suyos*, sin tener una imagen de *él*? Evidentemente, no podría, si de ningún modo *lo* captara, o bien si lo aprehendiera solamente en abstracto —como árbol y no como este concreto árbol individual—, pues los accidentes que imagino son, como todo lo imaginable, unos concretos accidentes individuales y no sus puras índoles abstractas. Por tanto, he de poseer una cierta capacidad de captar *in concreto,* como algo individual, el soporte o sustrato inteligible de los accidentes arbóreos. En suma, he de tener una facultad que no siendo abstractiva, sino intuitiva (para captar objetos individuales), pueda, sin embargo, ir más allá de lo estrictamente sensible e imaginable, es decir, una facultad que a su modo y manera participe de la capacidad de la razón. Tal es la facultad llamada *cogitativa* y también *ratio particularis,* uno de los sentidos internos, si bien la segunda de esas dos denominaciones le conviene por cuanto implica una cierta participación en la razón.

No es este el lugar apropiado para hacer el análisis de la totalidad de las funciones de la cogitativa. Lo que aquí nos importa de ella es solamente lo relacionado con la tipología de lo irreal. Por consiguiente, de lo que ahora se trata es de saber si entre los modos de lo irreal hay alguno cuya objetivación requiere el uso de la facultad cogitativa. Justamente las consideraciones que acabamos de hacer en torno a lo cognoscible *per accidens* en el ejercicio de la sensibilidad externa y en la actividad de la imaginación nos abren el camino para llegar a la determinación de unos modos de lo irreal que sin la intervención de la cogitativa no podrían quedar constituidos. Ciertamente, se encuentran en ese caso, aunque no lo monopolicen, todas las irrealidades suscitadas en las falsas apreciaciones de lo sensible *per accidens* (en la acepción absoluta, no en la relativa, de lo que así se califica de sensible). Para perfilar con la mayor exactitud el concepto de esta modalidad de lo irreal son oportunas dos puntualizaciones: 1.ª las falsas apreciaciones de lo sensible *per accidens* no son las apreciaciones que sobre la base de algún fallo de la sensibilidad

externa hace correctamente la cogitativa; 2.ª lo sensible *per accidens* erróneamente aprehensible por la cogitativa es siempre algo individual, pero no necesariamente algo que pertenezca, ya de un modo formal, ya tan solo de una manera reductiva, a la categoría de la sustancia. Ambas puntualizaciones exigen aún algunos desarrollos. Veámoslos por separado.

a) Como todo sentido interno, la cogitativa opera sobre la base de algún dato proporcionado por la sensibilidad externa, o lo que es lo mismo: la cogitativa lleva a cabo, con acierto o con desacierto, su propia objetivación de algo que la sensibilidad externa, también con acierto o con desacierto, ha objetivado en un primordial nivel. Los errores de la sensibilidad externa no pueden por menos de repercutir en las apreciaciones que, basándose en ellos, hace la cogitativa y en las cuales, como en toda incorrecta estimación, queda generado algo irreal; pero ninguna de las irrealidades que de este modo llegan a constituirse son típicas de la facultad cogitativa, aunque tampoco estén dadas sin ella. A esta modalidad de irrealidades pertenecen, por ejemplo, todas las suscitadas en apreciaciones fisionómicas erróneas (las más frecuentes, aunque no las únicas, en los casos en los que «confundimos» a un hombre con otro). En tales casos ha de intervenir la facultad cogitativa, pues ninguna sustancia, y tampoco, por tanto, ningún hombre, es *per se* objeto de la sensibilidad externa; mas no pertenece al uso de la cogitativa el error fundamentalmente originario al que se debe entonces la constitución de lo irreal. En cambio, si habiendo apreciado correctamente uno o varios datos de la sensibilidad externa, los «interpreto» como pertenecientes a una sustancia individual (humana o no humana) que no es la suya, lo irreal así suscitado surge propiamente en virtud de una falsa apreciación de algo sensible *per accidens,* apreciación que, en tanto que se refiere a un objeto de esa índole y lo aprehende de un modo intuitivo, pertenece a la actividad de la cogitativa y únicamente a ella.

b) La segunda puntualización del concepto de lo sensible *per accidens* erróneamente aprehensible por la cogitativa quedó antes formulada como una doble advertencia, pues consistió en señalar que los objetos que se encuentran en este caso son todos ellos individuales, *aunque* no todos se inscriban en la categoría de sustancia. El «aunque» tiene su razón de ser en esta doble puntualización, dado que lo individual por antonomasia o excelencia es lo individual provisto del valor de la sustancia (en términos aristotélicos, la πρώτη οὐσία), hasta el punto de que la individualidad de los accidentes, aunque es verdadera y auténtica, viene determinada en cada caso por la individualidad de la sustancia respectiva (como si se dijera que el principio de la individuación del accidente lo es su individual sujeto de inhesión).

La cogitativa es una facultad sensitiva, bien que a su modo y manera participa de la razón. En consecuencia, el error que en sus apreciaciones cabe no puede consistir en tomar por universal lo individual o a la inversa, sino en el intercambio o confusión de una entidad individual con otra individual también. En sus desaciertos la cogitativa sigue siendo una facultad sensitiva, un poder *sensu stricto* intuitivo, aunque no actúe en ese primer nivel del conocer donde solo tiene lugar el ejercicio de la sensibilidad externa. Y por no limitarse el ámbito de lo individual a la esfera de las sustancias, la cogitativa puede

captar accidentes que no dejan de presentarse como tales cuando quedan objetivados de una manera errónea. Lo irreal suscitado en los desaciertos de la cogitativa puede, en suma, tener la índole o quiddidad de un accidente y estar siendo vivido como tal, no en abstracto, sino en su individual concreción.

El contenido quidditativo de lo irreal suscitado en los desaciertos de la cogitativa puede tener el mismo carácter material de los objetos de la sensibilidad externa, pero no está limitado por la necesidad de poseer ese carácter, ni tampoco por la de ser una cierta imitación de estos objetos. Ello permite que entre en el dominio de lo irreal suscitado por la cogitativa todo cuanto se nos aparece por virtud de los desaciertos en que incurrimos al «interpretar» los gestos y ademanes expresivos de la situación anímica del prójimo. La benevolencia, o la animadversión, que percibo en el rostro de alguien que está mirándome, puede ser solo aparente, como también puede serlo su indiferencia, o bien su dolor o su alegría, etc. Las «meras apariencias» de tales estados de ánimo son irreductibles a la materialidad de los datos de los sentidos externos, en la cual, sin embargo, me apoyo al realizar de una manera espontánea este género de interpretaciones. Sin la capacidad de trascender, acertada o erróneamente, la materialidad de los datos de la sensibilidad externa, las interpretaciones en cuestión resultarían imposibles; y, por lo demás, el trascender necesario para que estas interpretaciones puedan darse difiere del que conviene a la imaginación en todos sus usos innovadores. Lo irreal suscitado en las falsas apreciaciones de la cogitativa no se constituye en ningún caso según el modo de una reorganización o redistribución de los mismos materiales ya aprehendidos por los sentidos externos. En los objetos irreales constituidos por los desaciertos de la cogitativa quedan trascendidos tanto los materiales como su configuración, haciéndose, mediante ellos, presente su «significación».

La trascendencia de los objetos irreales de la cogitativa se da a menudo en forma escalonada, articulando varios estratos o niveles, tal como acontece con los objetos reales de este mismo sentido interno. «Cuando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre?», se pregunta Ortega al iniciar su ensayo «Sobre la expresion, fenómeno cósmico». Esta misma pregunta nos la podemos formular también si lo que «vemos» —o, si se prefiere, lo que «interpretamos»— como cuerpo humano no pertenece a hombre alguno, sino que como tal ha quedado constituido por virtud de una errónea apreciación de la cogitativa. La percepción de un cuerpo, tanto si este es real como si es irreal, tiene por objeto algo que ya trasciende los datos de la sensibilidad externa, no solo los sensibles propios, sino también los comunes; y si esta afirmación resulta extraña, ello no prueba otra cosa sino que el carácter intuitivo de la cogitativa y su íntima conexión —en cada sujeto cognoscente— con las facultades primordialmente sensoriales pueden hacer que tomemos como objeto de estas algo que en verdad las desborda.

Lo que con los ojos de la cara vemos no es, en tanto que objeto solo de la vista, un cuerpo, porque un cuerpo es una sustancia, no un accidente como el color o como las otras determinaciones adjetivas que la vista puede aprehender. Pero, además, en el caso del «cuerpo de un hombre» el objeto de la cogitativa añade (sobre la trascendencia que

respecto de los datos de la facultad de la visión tiene, en cuanto sustancia, todo cuerpo) la trascendencia que respecto de esos mismos datos tiene el hombre en tanto que no es cuerpo únicamente, sino cuerpo informado por un alma espiritual. Hay aquí dos trascendencias diferentes (dos distintos estratos o niveles del trascender) sobre los materiales primordialmente sensibles, y, sin embargo, no por ello se quiebra la unidad del fenómeno, ni se pierde tampoco la propia de la función.

Y cuando en casos como el de este ejemplo se da una interpretación desacertada de los materiales sensibles primordiales, hay, a pesar del doble trascender, una sola función errónea y un solo objeto irreal. La pregunta de Ortega «cuando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre?» es una pregunta analítica y en la reflexión está justificada, pero en su propia espontaneidad la percepción es sintética, incluso cuando es errónea, y su objeto, por tanto, no consiste —en el caso al que la pregunta se refiere— ni en un cuerpo inhumano, ni en un hombre incorpóreo, sino en la unidad o conjunción de los dos elementos disyuntos en la pregunta. Adviértase que esta unidad de lo percibido le atañe precisamente en su objetualidad, con independencia de que, *a parte rei*, todo hombre es un ser corpóreo y de que ciertos cuerpos son cuerpos humanos. Justamente cuando la interpretación de la cogitativa ha incluido algún desacierto, de tal manera que el objeto así percibido es irreal, la ulterior reflexión permite comprender de una manera inequívoca el carácter objetual —independiente, así, de lo que acontece *a parte rei*— de la unidad de lo representado. Tal unidad no deja de darse en lo aparente cuando lo que nos «parece» un cuerpo humano no es, en verdad, el cuerpo de ningún hombre, ni siquiera tampoco ningún cuerpo individual, sino varios que desde lejos percibimos como si constituyeran uno solo.

Cuando los gestos o ademanes expresivos de situaciones anímicas son meras simulaciones, su objetual unidad con la situación anímica correspondiente se da, ante todo, como una irrealidad suscitada por la cogitativa del simulador. En tales ocasiones lo intuido por la cogitativa no es el correlato objetual de una función errónea, pero es, no obstante, irreal en la medida misma en que el simulador se comporta realmente como simulador y no se «contagia» —como a veces les sucede a los actores que viven muy intensamente su papel— de lo mismo que solo tratan de imitar. Constituida en la mente del simulador la irreal situación cuya mímesis va a poner en práctica, y una vez efectivamente realizados los ademanes y gestos que la expresan, el espectador puede, por su parte, objetivarla al percibir la mímesis, constituyéndose de esta manera en su mente un objeto irreal, sin que medie, no obstante, error alguno. Así como no hace falta que los datos sensibles primordiales sean erróneamente captados por la sensibilidad externa para que a partir de ellos la *cogitativa* suscite un objeto irreal, tampoco es imprescindible que esta interprete erróneamente esos datos para que sea irreal el objeto por ella constituido. El examen de los pormenores y las condiciones de la génesis intencional de estas irrealidades es un asunto ajeno al cometido propio de la taxonomía de lo irreal. Aquí basta, por tanto, dejar constancia del hecho de que, además de los objetos puros constituidos con la mediación de un error en las interpretaciones llevadas a cabo por la cogitativa, se dan también otros objetos irreales o que no implican ningún error en las

lecturas que la cogitativa hace de los datos suministrados por los sentidos externos.

* * *

Dentro del grupo de los objetos irreales que aparecen como término intencional de la actividad de la cogitativa hemos considerado hasta aquí únicamente los que pertenecen al tipo de los sensibles *per accidens.* Ahora bien, como término intencional de la actividad de la cogitativa hay, además, otras irrealidades que se inscriben en el dominio de lo que arriba hemos denominado lo «imaginable *per accidens»* y de lo cual propusimos como ejemplos más sobresalientes los personajes ficticios de las creaciones de la literatura. Naturalmente, no se trata ahora de sacar del dominio de la imaginación lo que antes se puso en ella y trasladarlo al ámbito de la cogitativa. Siguiendo con el ejemplo de los personajes ficticios de las creaciones literarias, no cabe poner en duda la necesidad de que la imaginación actúe para instalarlos ante nuestra mente, y así con toda propiedad decimos que los imaginamos, no que los vemos, ni que los oímos, etc. Sin embargo, los factores inteligibles que intervienen en nuestra representación no pueden ser de suyo imaginados, por más que no los captemos de una manera abstracta, sino según la individualidad que en sus descripciones les conviene. Por tanto, y precisamente en virtud de que en estos objetos irreales se dan esos factores inteligibles o conceptuales, pero individualizados y no en un puro estado de abstracción, es también imprescindible que intervenga la facultad cogitativa para que tales objetos se constituyan en su plenitud.

Resulta, así, que los objetos irreales de esta clase implican la actividad conjunta de la imaginación y de la cogitativa, sin que pueda lícitamente afirmarse que pertenecen de una manera impropia a la primera y de un modo propio a la segunda, ni tampoco lo inverso. En conclusión, los objetos irreales de este tipo se constituyen con datos de la imaginación interpretados por la cogitativa, análogamente a como, interpretados también por esta, los datos de los sentidos externos son necesarios *para* y *en* la aprehensión de los objetos —reales o irreales—pertenecientes al género de los sensibles *per accidens.* En ninguno de los dos casos se comportan los datos únicamente como condiciones, antes bien, son genuinos elementos integrantes —por ende, *in actu praesentes*— con los cuales se constituye en parte una unidad donde ellos permanecen discernibles de los otros factores (los deparados por la cogitativa).

Al igual que los datos ofrecidos por la sensibilidad externa a la cogitativa, los que a esta presenta la imaginación son expresivos de algo distinto de ellos, mas no al modo de las palabras, las cuales han de eclipsarse para que se hagan presentes, en vez de ellas, sus significados. «La palabra que oímos —dice Ortega en el mismo ensayo, antes citado, sobre la expresión— no es más que un ruido […]. Sin embargo, no pretende absorber nuestra atención sobre esto que ella es, sobre ella misma como sonido […]. Nos induce, pues, la palabra humildemente a que la desdeñemos a ella y penetremos lo antes posible en la idea que ella significa». Todo esto es muy cierto, y está dicho con singular plasticidad, pero no sirve para describir —tal como Ortega lo usa en un contexto bien claro— lo que acontece cuando el factor expresivo no es ninguna palabra.

Los gestos y ademanes expresivos de situaciones anímicas humanas no nos inducen, en manera alguna, a que los desdeñemos o a que pasemos por ellos como sobre ascuas, ni llegan a quedar desatendidos cuando aprehendemos tales situaciones, sino que estas y ellos son sincrónicamente captados como aspectos o partes constituyentes de una global unidad que es a la vez anímica y corpórea. De esta suerte, hay en esa unidad algo expresivo y algo que es expresado. La cogitativa hace aparecer lo segundo, pero sin excluir de la conciencia el factor expresivo, sino logrando que aquel forme con este un solo y mismo bloque objetual. Y ello acontece tanto en las ocasiones en que el factor expresivo está captado por la sensibilidad externa, como cuando es objeto de la imaginación, y no solo en el ejercicio iterativo de ella, sino asimismo en su actividad innovadora.

Son también *irrealia* suscitados por la concurrente actividad de la cogitativa y la imaginación los objetos que situamos en un tiempo futuro. De ellos hemos tratado al ocuparnos de las anticipaciones imaginativas de actividades y cosas por realizar, y, si bien solo de paso, se dejó entonces constancia de que lo futuro concreto —no el abstracto carácter de lo futuro *in genere*— es objetivado por la imaginación en unidad con la facultad cogitativa. Ahora procede aclarar que en estos casos el nexo de la imaginación con la cogitativa se debe a que ni siquiera en sus concreciones es lo futuro un objeto de la sensibilidad externa, por lo cual no cabe tampoco que lo sea de la imaginación directamente, sino en virtud de la complementaria actividad que la cogitativa efectúa. Sin entrar ahora en las cuestiones que propiamente conciernen al análisis de la génesis intencional de este tipo de irrealidad, basta advertir que lo que en ellas pone la imaginación es lo afectado por el valor extraquidditativo de lo futuro concreto, no este mismo valor, que en cuanto tal es objeto de la facultad cogitativa.

Por último, en los errores de la cogitativa (que no es, en cuanto humana estimativa, un instinto infalible) acerca de lo exterior concretamente útil o nocivo para el hombre y no captado por los sentidos externos, ni por el sensorio común, ni por la imaginación, quedan suscitadas las correspondientes irrealidades, las cuales deben ser consideradas como un grupo *sui generis* de objetos puros. Son valores ficticios tomados como efectivamente poseídos por algo dado a la sensibilidad externa. Lo no captado por esta, ni, en consecuencia, por el sensorio común ni por la imaginación, es la concreta utilidad o nocividad —tampoco si son reales— que puede reportarle al hombre lo aprehendido por los sentidos externos. Para la objetivación de estos valores ficticios basta el correspondiente desacierto de la cogitativa, de tal modo que, aunque hace falta que la sensibilidad externa actúe, suministrando a la cogitativa el material por esta interpretable, no es imprescindible, en cambio, que haya un error en la actividad de los sentidos externos, aunque también es verdad que, si se da ese error, el acierto de la cogitativa resulta, para la objetivación de estos valores ficticios, tan fecundo como el desacierto de ella. La nota más peculiar de esta clase de objetos puros se encuentra en su carácter axiológico, por cuya virtud, y a pesar de su irrealidad, pueden quedar constituidos en objetos de apeticiones y repulsiones reales.

§ 5. Lo irreal mnémico

Lo inexistente cuya actualidad objetual queda constituida en el ejercicio de la facultad de la memoria —llamémoslo, para abreviar, lo irreal mnémico— se caracteriza por la posesión de las dos notas siguientes: *a)* no estar existiendo ahora; *b)* estar siendo ahora objetivado como previamente dado a la conciencia. El valor cronológico es el denominador común de ambas notas, la primera de las cuales tiene, aunque solo de una manera negativa, un significado ontológico (el que conviene a todo lo irreal en tanto que inexistente), mientras que la segunda (la peculiar de todo lo recordado) es positivamente gnoseológica y en forma reduplicada. Consideremos, en primer lugar, la dimensión negativamente ontológica de lo irreal mnémico, bien que no de un modo absoluto, sino teniendo en cuenta su unidad con la dimensión gnoseológica. El «no-estar-existiendo-ahora» es compatible con el haber-antes-existido, pero no lo requiere, ni aun tratándose de algo recordado. Podemos, efectivamente, recordar cosas por nosotros soñadas, aunque nunca hayan existido, e igualmente podemos recordar lo que estando despiertos hemos imaginado, aunque tampoco haya existido nunca y, por lo mismo, nunca haya dejado de existir. Así pues, el no estar existiendo ahora por haber dejado de existir es, negativamente, la característica ontológica de un cierto tipo de objetos de la facultad memorativa, los cuales pertenecen, a su vez, a una especie determinada, no la única, de irrealidades mnémicas.

Objeto de la memoria lo puede ser lo ontológicamente pretérito (lo que existió y ya no existe), pero también lo pretérito solo gnoseológicamente, es decir, lo que sin existir fue objetivado y lo que, existiendo cuando fue objetivado, sigue teniendo existencia en el momento en que la memoria lo reitera. Para poder sostener lícitamente que la memoria se refiere solo a lo pretérito, se ha de entender por pretérito, como aclara santo Tomás, todo lo que lo es *quantum ad nostram apprehensionem* (Comentario al *De Memoria et Reminiscentia* de Aristóteles, Lib. I, cap. 1, n. 308), lo cual, aunque no excluye a lo ontológicamente pretérito, tampoco lo incluye necesariamente. En suma: considerado en su vertiente ontológica, lo irreal mnémico se da en dos modalidades: la de algo que ha dejado de existir y la de algo que ni tan siquiera ha existido. Ahora bien, esta afirmación, aunque sin duda se encuentra garantizada por las mismas razones que nos han conducido a ella, no basta por sí sola para dejar convenientemente establecidas las respuestas a la doble cuestión de si lo futuro y lo metafísicamente imposible pueden ser objeto de recuerdo.

El hecho de que una de las modalidades en que lo irreal mnémico puede constituirse sea la propia de aquello que ni tan siquiera ha existido es justamente lo que permite el planteamiento de la cuestión acerca de lo futuro y de lo metafísicamente imposible. El «no haber existido antes» conviene, de hecho, a lo que está por venir (tomado en su irreductible e irrepetible individualidad) y necesariamente a lo que carece, en absoluto, de aptitud para ser. De una u otra manera, lo futuro y lo metafísicamente imposible cumplen, por tanto, la condición en que estriba la primera de las dos notas necesarias

para lo irreal mnémico. Queda entonces por ver si también cumplen el requisito expresado por la segunda nota. Para resolver esta cuestión se ha de considerar atentamente el exacto alcance de la fórmula «estar siendo ahora objetivado como previamente dado a la conciencia», que conviene a lo irreal mnémico por ser objeto de la facultad memorativa, no en virtud de su carácter irreal.

Comencemos por el análisis de la última parte de la fórmula, puesto que en esa parte se describe lo dado en una vivencia intencional que en el orden del acontecer psíquico precede a la actividad de la memoria y sin la cual carecería esta del objeto que en ella se nos aparece reiterado. Con los términos «previamente dado a la conciencia» se menciona de un modo implícito la esencial condición cronológicamente antecedente, y radicalmente presupuesta, de la objetivación que tiene lugar en el recuerdo como forma especial de iteración. Si esa condición esencial no se cumple, lo objetivado como «previamente dado a la conciencia» no es el término intencional de un efectivo recuerdo, sino solo una construcción de esa falsa memoria a la cual los psicólogos dan el nombre de «paramnesia». Cuando el patológico fenómeno así designado acontece, se da en la subjetividad en acto la impresión de lo *déjà vu*, cuya falsedad, si bien consiste, evidentemente, en no haber existido el previo aprehender implícito en semejante impresión, no estriba en que esta no existe (la paramnesia no es una forma del olvido). Por tanto, aunque lo objetivado en las vivencias de la seudomemoria sea real, de un modo concomitante se constituye en ellas una peculiar irrealidad, a saber, la que atañe a lo que de ese modo es objetivado y justamente en tanto que objetivado de ese modo. (A este tipo de lo irreal podemos registrarlo con el nombre de «lo irreal paramnésico»).

Pero volvamos al análisis de la fórmula que tratamos de esclarecer, aun dejando en suspenso, hasta mejor ocasión, las respuestas a las preguntas, en principio no poco extrañas, de si lo futuro y lo metafísicamente imposible pueden ser recordados. La fórmula «lo dado previamente a la conciencia» contiene dos elementos que también deben describirse con la máxima pulcritud. «Previamente» quiere decir aquí: con anterioridad al momento en que se ejecuta la correspondiente iteración memorativa y cualquiera que sea la distancia respecto de ese momento, pero siempre que esta sea vivida con una cierta solución de continuidad respecto de él. Por tanto, lo que persiste en el modo de la retención intencional de que habla Husserl no es, mientras se encuentra en ese estado, un auténtico objeto de memoria; para que llegue a serlo es necesaria su cabal desaparición del horizonte de la conciencia en acto. Y «dado a la conciencia» significa en este contexto: presente a ella, explícita o implícitamente. La aclaración es imprescindible porque las vivencias intencionales presentes a la conciencia de una manera atemática, solo implícita, pueden ser recordadas, pese a no haber estado con anterioridad objetivadas. Su objetivación tiene lugar en los actos a ellas retroferentes, entre los cuales se cuentan los actos de recordar, además de los de la mera imaginación reproductiva donde lo pasado no quede sensorialmente aprehendido como pasado. Así pues, por carecer de existencia cuando llegan a quedar objetivadas, las vivencias intencionales originariamente presentes a la conciencia de una manera preobjetual son, en tanto que objeto de recuerdo, casos indubitables, inequívocos, de lo irreal adscrito a la memoria.

Y consideremos, por último, el alcance del «estar siendo ahora objetivado». El «ahora» de que se trata es simultáneo del íntegro ejercicio del recuerdo como unidad vivencialmente ininterrumpida, lo cual, si bien quiere decir, por una parte, que el ahora en cuestión es indiviso —una efectiva individualidad temporal—, por otra parte significa, en cambio, que no es necesariamente puntiforme, sino que puede permanecer y prolongarse en la línea del tiempo, como un segmento de ella (donde, medidos por el reloj, caben, por ejemplo, hasta los doce segundos atestiguados por las célebres experiencias de Wundt). Naturalmente, el ahora que como temporal punto o segmento está siendo vivido en cada uno de nuestros actos de memoria no es captado en ninguno de ellos de una manera científica, ni de un modo propiamente intelectivo, es decir, abstracto, sino *in concreto*, sensorialmente. El ejercicio de esta captación pertenece a la facultad cogitativa, no a ninguno de los sentidos externos (las determinaciones temporales, por carecer de color, no son visibles, y por carecer de propiedades táctiles, no son tangibles, etc.; ni al sensorio común, ni a la imaginación, que solo puede, a su manera, iterarlas, no captarlas de un modo originario). Por todo lo cual, el «estar siendo objetivado», que en el concreto y sensorial ahora de las vivencias memorativas conviene a algo previamente dado a la conciencia, es también concreto, no directa y propiamente intelectivo, pues lo representado en la memoria queda por ella aprehendido como algo captado en un pretérito que se vive en función del concreto presente del acto de recordar.

Ahora estamos en condiciones de poder dar respuesta a las preguntas por la posibilidad de recordar lo futuro y lo metafísicamente imposible o contradictorio. Ambas cuestiones surgieron con ocasión del análisis de la primera de las notas integrantes de la descripción de lo irreal mnémico: el no estar existiendo ahora (en el concreto presente del acto de recordar), nota que, desde luego, conviene a lo por venir y a lo metafísicamente imposible, con lo cual las dos cuestiones planteadas resultan menos extrañas de lo que pueden a primera vista parecer.

Por lo que atañe a la memoria del futuro, se ha de contar, asimismo, con algunos modos de hablar que ciertamente nos inducen a admitirla. Por ejemplo, alguien me dice que me acuerde de que tengo que hacer esto o lo otro, y yo mismo me digo, en ocasiones, que he olvidado hacer algo y que he de acordarme de hacerlo lo más pronto posible. Si lo futuro, por no haber acontecido todavía, no pudiera ser recordado, tales modos de hablar, y otros del mismo o similar tenor, carecerían de justificación y el usarlos no tendría sentido alguno. Pero sin duda está justificado por tener pleno sentido —como aviso que puede ser de utilidad, tanto para mí, como tal vez para quien me lo hace— el que alguien me diga que recuerde un cierto *operandum*, lo cual supone que lo futuro es recordable; y si a mí mismo me digo que he olvidado hacer algo, ello tiene sentido en la medida en que ese algo está siendo ahora recordado por mí, a lo cual no se opone en modo alguno el hecho de que eso mismo que he olvidado continúe por hacer, como tampoco se opone a tal recuerdo —antes bien, lo presupone y corrobora— el hecho de que yo me diga a mí mismo que he de acordarme de llevar a la práctica, lo más pronto posible, ese mismo *operandum.*

Por consiguiente, y como quiera que en lo todavía no existente se cumple el no-estar-

existiendo-ahora, que es la primera de las dos notas constitutivas de todo lo irreal mnémico, lo único necesario para que algo futuro sea un efectivo caso de esta modalidad de lo irreal es que cumpla también la otra nota de ella, el estar siendo objetivado ahora como dado a la conciencia previamente. Mas ello no resulta incompatible con la índole de futuro, pues no se trata de un estar siendo ahora objetivado en calidad de algo ontológicamente pretérito. La objeción «¿cómo podría ser recordado lo futuro, que aún no ha llegado a ser, si para ser recordado es menester haber sido?» implica la confusión de lo pretérito gnoseológico (lo pasado, *quantum ad nostram apprehensionem*) y lo pretérito ontológico, de tal modo que toda la fuerza del ataque se desvanece y convierte en debilidad cuando advertimos la confusión y, por ende, la deshacemos. Sin embargo, para dejar bien resuelto este problema hemos de considerar todavía otra dificultad y el modo de superarla.

Cabría pensar que las decisiones ya tomadas, pero aún sin ejecutar, son recordables tan solo en tanto que ya tomadas, no en tanto que todavía no ejecutadas, vale decir, por lo que en ellas es pretérito, no por su ser-futuro. Hay algo cierto en esta observación, aunque ello no invalida, sin embargo, la posibilidad de que recordemos lo futuro justamente como futuro. Sin duda alguna, es verdad que solamente las decisiones ya tomadas —cuando menos, en la imaginación, como al soñar ocurre en ocasiones— pueden ser recordadas, pero lo que ello prueba es que el haberlas tomado (siquiera sea en la imaginación únicamente) constituye, por una parte, una indispensable condición para que de ellas pueda haber una efectiva memoria (en oposición a un mero fenómeno de paramnesia) y, por otra parte, ha de estar presente, a su modo, en los actos de recordarlas, ya que, de lo contrario, las vivencias donde se da su iteración pertenecerían a la imaginación reproductora y no a la facultad de recordar.

Ahora bien, no cabe que el «haber tomado» una decisión esté, a su modo, presente en un efectivo acto de recuerdo si en este no se presenta la decisión tomada, la cual, si todavía no se ejecutó, aparece como futura, salvo en el caso de que alguna perturbación de la memoria lo impida. Y así se comprueba nuevamente que la memoria versa acerca de lo pretérito en acepción gnoseológica, sin que ello excluya ni incluya que lo recordado sea pretérito en la acepción ontológica, aunque asimismo es verdad que en la memoria de lo no acontecido se hace también presente un pretérito acto de la imaginación. Incluso las decisiones efectivas, no solamente las imaginadas como si las hubiesemos tomado, han menester de un efectivo ejercicio de la imaginación, que se hace también presente, en calidad de pretérito, cuando las recordamos. Así pues, todo futuro constituido como un caso de lo irreal mnémico —*i. e.*, todo futuro que esté siendo objeto de un acto de recordar— es un *imaginatum* en la amplia acepción en que lo es todo objeto de la memoria —no el objeto que estrictamente se atribuye a la facultad de imaginar—. A lo cual debe añadirse que lo futuro constituido como un caso de lo irreal mnémico implica necesariamente el ejercicio de la facultad cogitativa, y ello en virtud, a la vez, de su propio carácter de futuro y de su índole de pretérito gnoseológico.

Hasta aquí los ejemplos de una manera explícita considerados en el esclarecimiento del problema de lo futuro dado en la memoria han sido exclusivamente los que se refieren a

objetos de nuestra capacidad de decidir y en tanto que son objeto de ella. Tales ejemplos cubren todo un sector de lo irreal adscrito a la facultad de recordar y que posee el carácter de lo futuro, mas no todo cuanto tiene este carácter y el de objeto de la memoria se encuadra en ese sector. Evidentemente, no pertenece a él, *v. gr.*, un futuro eclipse, o cualquier otro acontecimiento científicamente previsto, del que alguien se acuerde antes de que llegue a realizarse. Y si previamente a que algún hecho de esta clase ocurra cabe olvidarse de él, también ha de ser posible recordar ese hecho antes de que acontezca. Por otra parte, no sería lícito afirmar que lo recordable (y olvidable) es, pongamos por caso, la previsión del eclipse y no el eclipse previsto, dado que aquella es gnoseológicamente inseparable de este —como todo acto intencional es indisociable de su objeto—, aunque ontológicamente la previsión ha de anteceder a lo previsto. Y, por supuesto, la iteración memorativa de los hechos científicamente pronosticados requiere el uso de la imaginación (en su acepción más ancha), por cuanto ya en su mismo darse en el pronóstico estos hechos quedan aprehendidos de una manera sensible, a pesar de que aún les falta la existencia.

Pasemos a la pregunta por la posibilidad del recuerdo de lo metafísicamente imposible. La cuestión así planteada interesa aquí exclusivamente en función de la tipología de lo irreal mnémico, pero solo cabe resolverla atendiendo a las condiciones generales de los objetos propios de la memoria, las cuales son enteramente independientes de la irrealidad, o de la realidad, de estos objetos. Lo metafísicamente imposible es posible en tanto que objeto, no en tanto que realidad, ya que le falta necesariamente la existencia. En la Primera Parte de este libro y, concretamente, en el capítulo VII (*Quaestio an sit*), se ha demostrado la posibilidad objetual de lo intrínsecamente contradictorio (círculo cuadrado, materias inextensas, etc.). Mas la posible objetualidad de lo intrínsecamente imposible es de pura índole intelectiva. Lo aprehendido como absoluta o intrínsecamente imposible es, en cuanto así captado, inteligible, y está siendo efectivamente objeto de intelección; pero esta manera de entenderlo no solamente es la única en que lo podemos entender, sino tambien la única en la que nos cabe objetivarlo. No otra cosa se trataba de decir al afirmar la índole «intelectiva pura» de la objetualidad de lo intrínsecamente imposible.

Pero, además de convenir a lo intrínsecamente imposible, el no poder ser objetivado nada más que de una manera intelectiva conviene asimismo a todo lo inmaterial, tanto si es algo real como si solo es objeto. Hay, sin embargo, una irreductible diferencia entre la objetualidad intelectiva pura de lo intrínsecamente imposible y la de lo inmaterial que está provisto de aptitud para ser. Lo inmaterial posible es inteligible de una manera positivo-negativa, donde lo positivo estriba en lo común a lo inmaterial y a lo material, mientras que lo negativo corresponde a lo que es propio de lo inmaterial. En cambio, lo intrínsecamente imposible no puede ser entendido de una manera positivo-negativa, sino tan solo negativamente. Su pura objetualidad intelectiva es también pura objetualidad negativa. Por tanto, no puede ser imaginado y, en virtud de ello, tampoco cabe que pueda ser recordado.

Contra la tesis que se acaba de formular pudiera objetarse, ante todo, que cuando nos

referimos a círculos cuadrados, materias inextensas, centauros, etc., no dejan de aparecer en nuestra mente algunos datos o elementos imaginativos. *V. gr.*, sobre el fingido papel que en mi imaginación me represento, puedo trazar los rasgos físicos de un centauro, y, «a la vista» de ellos, también puedo reproducirlos en un papel efectivo. Es verdad que no cabe afirmar exactamente esto mismo si se trata, por ejemplo, del cuadrado redondo, como quiera que este no consiste en una figura cuadrada y otra figura redonda, sino en algo que habría de ser cuadrado y redondo en una sola figura, lo cual, aunque ahora mismo estamos entendiéndolo (en calidad de imposible, pero entendiéndolo), no puede quedar trazado en ningún papel efectivo ni en papeles meramente simulados por la imaginación. ¿Y de qué modo nos resultaría posible imaginarnos una materia inextensa? Pero incluso de la figura de un centauro, o de una sirena, o de cosas por este estilo, se ha de decir que precisamente por ser imaginables no constituyen, en cuanto tales, genuinos casos de lo intrínseca o metafísicamente imposible. Lo absolutamente contradictorio no lo es ninguna de esas figuras imaginables (y hasta, si se las dibuja sobre algún cuerpo real, también estricta y propiamente visibles). Un centauro, una sirena, etcétera, no son metafísicamente imposibles en razón de esas figuras posibles, sino porque habrían de ser racionales en su irracionalidad, e irracionales en su racionalidad, o bien, como conviene al caso de la materia inextensa, porque habría de consistir en algo extenso (y, en cuanto tal, dibujable) que no tuviese extensión (y, por consiguiente, indibujable).

Otra posible objeción a la tesis, aquí mantenida, según la cual, por no poder quedar constituido como objeto verdaderamente imaginado, lo metafísicamente imposible no puede tampoco considerarse como un caso de lo irreal mnémico, sería el reparo que se fundase en los «absurdos oníricos», los cuales, por darse verdaderamente en la actividad de la imaginación (la cual no duerme cuando está soñando), pueden darse también en la actividad de la memoria. Y no cabe duda de que la objetualidad de lo soñado pertenece a la imaginación, pero, en cambio, se ha de negar que los «absurdos oníricos» sean propiamente absurdos. Esta negación es por completo ajena al simbolismo atribuido a los sueños y lo es con independencia de los abusos y exageraciones que en la interpretación de ellos se cometen, pues incluso las imágenes oníricas más alejadas de la realidad y también menos vinculables a procesos psíquicos profundos están exentas de la intrínseca contradicción constitutiva de lo metafísicamente imposible, de tal manera que no rebasan el nivel de los imposibles físicos.

La «carencia de lógica» de lo que en los sueños acontece se reduce, en verdad, a la incoherencia —eso sí, llevada en ocasiones a los más insospechables desafueros en la extravagancia y la anarquía— de unos episodios con otros, sin que ni tan siquiera uno solo de ellos, en sí mismo tomado, resulte intrínsecamente incoherente. (No hay una lógica de lo real y otra de lo ilusorio. Todos podemos recordar ilusiones tales como, pongamos por caso, que algo que en realidad está derecho nos parezca torcido, ¿mas quién podrá recordar haber sufrido —despierto o mientras dormía— una ilusión consistente en que algo que está pareciéndole torcido esté pareciéndole derecho?).

En el amplio dominio de lo irreal adscrito al ejercicio de la facultad del recuerdo lo intrínsecamente contradictorio no puede tener ningún lugar. Pero esta falta queda bien

compensada por la frecuencia de la memoria del futuro y con la gran abundancia de los casos donde lo recordado, además de darse con la índole de lo ya anteriormente aprehendido, tiene también el carácter de lo ontológicamente pretérito. Cuando ello acontece, los errores que cometemos, no por localizar algo en el pasado, sino por situarlo mal en él, suscitan en cada ocasión una determinada irrealidad, que es la única que conviene a los objetos así constituidos, pues estos no se componen, como quien dice, de dos capas, una simplemente recordada y otra mal apreciada en su concreta ubicación cronológica. Ni son menos irreales los objetos inexistentes cuya memorativa realización en el pasado está libre de error.

SECCIÓN SEGUNDA

LO IRREAL INTELIGIBLE

XIV. Los entes de razón

§ 1. Teoría general del «ens rationis». Cuestiones introductorias

Lo irreal sensible es susceptible de una cierta objetivación intelectiva. Su propia índole de captable por los sentidos es, en efecto, objeto de intelección y no, en cambio, de conocimiento sensorial. Ello basta para advertir cómo la diferencia entre lo irreal sensible y lo irreal inteligible se encuentra determinada de una manera originaria y radical por la diversa forma de la aprehensión, pues lo que de aquel cabe entender no es captable según el modo en que lo aprehenden los sentidos; y si lo irreal inteligible no es, en tanto que tal, sensorialmente captable, ello se debe a la incapacidad de las potencias sensitivas para conocer según el modo en que tiene lugar el entender (aun en los casos en que lo entendido coincide «materialmente» con un objeto de la sensibilidad). En consecuencia, para evitar posibles tergiversaciones de lo aquí designado con la fórmula «lo irreal inteligible», se ha de tener presente que el término «inteligible» está en ella tomado, de una manera reduplicativa, en función de la *forma*, no del contenido o la materia, de los objetos de la intelección. Ahora bien, dentro de lo real inteligible, la distinción entre lo apodíctico y lo fáctico no responde de un modo originario a una diversidad en la forma de la objetivación, sino a la diferencia entre lo que carece de toda aptitud para existir y lo que, en cambio, tiene esta aptitud, aunque de hecho no exista. Sin embargo, aunque no concierna, al menos de una manera inmediata, a la forma de la objetivación, esta distinción «modal» de lo inexistente, por virtud de la cual el ámbito de lo irreal inteligible queda dividido en dos sectores claramente delimitados, es también de carácter formalmente extraquidditativo, bien que no solo ni en primer lugar por ser modal, sino porque atañe a la inexistencia, la cual, como el existir, es un valor extraquidditativo, tanto como el valor de la objetualidad, por más que sea irreductible a él.

La objetualidad de lo inteligible apodícticamente inexistente es la específica de los *entia rationis* en la acepción según la cual estos son considerados por la doctrina que con más detenimiento y pulcritud se ha ocupado de ellos. Efectivamente, los objetos a los que en esta doctrina se da el nombre de entes de razón son contrapuestos por ella a los entes reales, entendiendo por tales no solo los poseedores de la existencia *in actu,* sino todos los que la pueden poseer, los posibles en general. Acerca de los inconvenientes

de la aplicación del término «real» a todo cuanto es posible hemos tratado reiteradamente tanto en la Introducción como en la Primera Parte de este libro, y no vamos ahora a repetir lo que ya quedó entonces explicado. Limitémonos, pues, en esta oportunidad, a la sumaria consideración de que los *entia rationis* no solo no son lo único irreal, sino que ni siquiera son lo único irreal inteligible, y, como aquí se trata de algo más que de una simple disputa sobre la propiedad o impropiedad de un uso terminológico, digamos que lo imposible, además de ser solo un caso de lo que no posee valor transobjetual, es también solo un caso de lo que, estando falto de este valor, tiene, en cambio, el de la objetualidad intelectiva. Y, desde luego, lo que con esta consideración se pretende no es oscurecer o diluir la peculiar irrealidad del *ens rationis,* subsumiéndola en la que conviene, sin distinción, a todo lo irreal inteligible; antes por el contrario, justamente se trata de poner de relieve la especificidad de ese tipo de irrealidades al que pertenecen todos los entes de razón, dejando bien destacada su esencial diferencia respecto de los objetos que con ellos comparten la pura objetualidad intelectiva.

Sin coincidir exactamente con la diferencia entre el *ens reale* en su más amplio sentido y el *ens rationis*, la distinción que de las ideas hace Leibniz al contraponer las que denomina «quiméricas» a las que califica de «reales» se mantiene esencialmente en la misma línea de la identificación de lo real con lo posible. «Una idea también será real cuando es posible, aunque ningún existente responda a ella. De lo contrario, si todos los individuos de una especie se perdieran, la idea de esa especie se tornaría quimérica» (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Livre II, chap. XXX: Des idées réelles et chimériques, § 1). Y como complemento (§ 5): «si nos atenemos solo a la existencia, nos alejaremos innecesariamente del lenguaje recibido, el cual no permite que se diga que quien habla en invierno de rosas o de claveles está hablando de una quimera, a menos que se imagine poder encontrarlos en su jardín, como se cuenta de Alberto el Grande o de algún otro supuesto mago». Con este ejemplo de las rosas y los claveles pensados en el invierno ejemplifica Leibniz la noción, a la que en el § 1 se refiere, de la especie sin individuos efectivos. Ya en el capítulo VIII nos hemos ocupado del problema que esta noción suscita. Lo vimos planteado y discutido por Cayetano, para quien solo cabe resolverlo —atendiendo a la vez a las reclamaciones de la lógica y a los derechos de la ontología— en virtud de la distinción entre el mero *esse intellectuale* y la *existentia realis.* Pero no es de extrañar que en un racionalista como Leibniz esta distinción brille por su ausencia en el tratamiento de la misma cuestión (incluso el ejemplo de las rosas fue aducido ya por Cayetano).

La solución que da Leibniz es, por ello, demasiado simplista y su argumentación no resulta satisfactoria cuando se tiene en cuenta el doble aspecto, lógico y ontológico, del problema que se discute. El aspecto lingüístico, al que Leibniz acude como si tuviese el valor de una *ultima ratio,* no puede, en verdad, ser otra cosa que una instancia inicial, un puro y simple punto de partida para efectuar, a continuación, el análisis. Ciertamente, el lenguaje recibido no permite decir que esté hablando de una quimera quien en invierno habla de rosas o de claveles. Este hecho lingüístico refleja una común convicción: la de que para ser tenido merecidamente por absoluta quimera hace falta algo más que el no

existir en un tiempo determinado, o, lo que es lo mismo, se requiere el carecer siempre de existencia. No es este el caso de las rosas o de los claveles pensados en invierno, por más que durante él solo puedan estar dotados del «ser intelectual» en nuestra mente (o del «ser sensorial» en la imaginación y en la memoria). ¿Pero ha de terminar aquí el análisis del hecho lingüístico en cuestión?

Si proseguimos el análisis, advertiremos que la mera posibilidad de la existencia, suficiente, sin duda, para que no sea quimérico lo que ahora está dado solo con una presencia objetual, no es suficiente para conferir a lo así dado el mismo nivel ontológico de lo que *de facto* existe ahora. Desde el punto de vista de la lógica o, mejor, desde el propio del logicismo, la *facticidad*, tanto la del existir como la del no-existir, es enteramente irrelevante. Por el contrario, ontológicamente es significativa y decisiva la diferencia entre lo que existe de hecho y lo que de hecho no existe. Mas el aprecio de esta diferencia lleva consigo el de la coincidencia —en el plano ontológico asimismo— de lo incapaz de existir y lo solo fácticamente inexistente. Por lo demás, también el lenguaje recibido es, a su modo, sensible a estos valores propiamente ontológicos, ya que si bien no diríamos que unas rosas inexistentes son quiméricas en razón de su sola falta de existencia, tampoco diríamos que están siendo reales por virtud simplemente de su posibilidad de existir. Y, por cambiar de ejemplo, cuando decimos que hemos «realizado» algún proyecto —el cual era solo *in mente*, con mera presencia objetual— no queremos que piensen que lo hemos hecho posible, sino que le hemos dado una existencia efectiva.

Con todo, y dejando a un lado la valoración del alcance de estos hechos lingüísticos, lo verdaderamente decisivo para el cabal despliegue de la taxonomía de los objetos sin valor transobjetual es, por lo que toca al ente de razón, su encuadramiento como uno de los dos tipos cardinales de objetos inteligibles que no poseen existencia. De esta forma, además de contraponerse a todo cuanto posee una existencia actual, los entes de razón se distinguen también de todo lo inteligible solo fácticamente inexistente, si bien coinciden con este tipo de objetos por no tener más valor extraquidditativo que su darse ante la conciencia que lo entiende. Esta nota común a los entes de razón y a los que solo de hecho carecen de la existencia es compatible con la distinción de ambos tipos de objetos. Pues no cabe igualar la inexistencia apodíctica y la inexistencia fáctica, por más que los respectivos sujetos de atribución coincidan en no existir y, consiguientemente, en no tener más valor extraquidditativo que el ser objetos —si en efecto lo son— de una conciencia intelectiva en acto.

El requisito expresado con la fórmula «si en efecto lo son» se justifica por dos razones: 1.ª, porque lo inexistente (apodíctico o fáctico) puede no estar siendo objeto de una conciencia en acto; 2.ª, porque puede estar siendo el término intencional de una actividad sensitiva, no intelectiva, aunque no si se trata de un inexistente apodíctico, sino solo en el caso de lo fácticamente inexistente. Por tanto, cabría pensar que lo que en último término caracteriza a los entes de razón en su diferencia respecto de los demás objetos también pertenecientes a la clase de lo irreal inteligible es la necesidad del no existir, frente a la pura y simple facticidad de la inexistencia de esos otros objetos. Pero la necesidad del no existir, absolutamente imprescindible para la pura objetualidad

característica del ente de razón, es, sin embargo, imposible como algo absoluto.

Toda necesidad —también la correspondiente a la imposibilidad de existir— es *relativa* a un sujeto de atribución, el cual consiste en una cierta quiddidad, a la que afecta esa modalidad. Por consiguiente, lo que en último término caracteriza a los entes de razón es el ser quiddidades tales que no cabe que existan y cuya única posibilidad consiste, así, en su aptitud para comportarse como objetos de una actividad intelectiva. De esta suerte, la fórmula utilizada en el capítulo XII como expresiva del sentido estricto de la voz «ente de razón», a saber, «lo que solo es posible como objeto ante una conciencia intelectiva en acto», aparece ahora en calidad de explícita descripción de un determinado género de quiddidades, sin que con esto se impida que los entes de razón constituyan un determinado género de objetos, porque son precisamente quiddidades solo posibles en cuanto objetos de la actividad de entender.

En la usual definición del *ens rationis* mediante la fórmula *quod habet esse obiective tantum in intellectu*, el momento quidditativo está expresamente consignado en la parte inicial, significativa del sujeto de atribución del mero ser objetual intelectivo (*esse obiective tantum in intellectu*). El ente de razón no es, de este modo, la pura objetualidad intelectiva, sino aquello que la posee, la quiddidad que la tiene. La voz excluyente «*tantum*» se ha de tomar de tal forma que elimine de los entes de razón las quiddidades que además de contar con la objetualidad intelectiva (en términos de Cayetano, el *esse intellectuale*), tienen también, sin actualizar o actualizada, la posibilidad de la existencia. De este modo quedan excluidos del ámbito de los entes de razón, entre otros objetos, todos aquellos cuyas quiddidades son posibles no solo en tanto que objetos, sino en tanto que entes, aunque *de facto* sean inexistentes. La exclusión está justificada por la imposibilidad de ser genuinos entes, la cual atañe a las quiddidades de los llamados entes de razón. Sin embargo, el término «*tantum*» no tiene necesariamente que tomarse de esa manera en la fórmula dentro de la cual lo estamos considerando, pues según su sentido literal esta fórmula puede también aplicarse a cualquier objeto inteligible solo fácticamente inexistente.

A todo aquello que sin existir está siendo el objeto de un acto de intelección, ¿qué otro ser cabe atribuirle que no sea el seudoser de la objetualidad intelectiva? Y si en respuesta a esta pregunta se afirma que lo solo fácticamente inexistente, además de su ser-objeto de un acto de intelección, también tiene el peculiar ser de la posibilidad como tal, la objeción se nos desvanece en cuanto vemos que la posibilidad como tal no es ningún ser y que los seres posibles e inexistentes solo son verdaderos seres cuando dejan de ser solo posibles, quedando efectivamente actualizados. (Muy distinto es el caso de la δύναμις que como potencia pasiva —receptiva, determinada— se compone con el acto o ἐντελέχεια —factor activo, determinativo— en cada uno de los entes limitados. La potencia pasiva, aun no siendo por sí sola un *ens* completo, difiere de la nuda posibilidad y de lo que se llama un ente posible, porque es algo efectivamente actualizado y que por ende posee una genuina existencia, no una simple objetualidad; de lo contrario, no podría comportarse como un componente real en los entes reales. La potencia pasiva es un momento ontológico —no un simple aspecto lógico— en la estructura del ente real finito.

No existe sola, sino con el acto, pero justo por ello está actualizada siempre, de una o de otra manera, nunca en absoluta expectativa, como la posibilidad y lo posible no realizados aún, de llegar a adquirir un efectivo ser, pues *ya* lo tiene por virtud del acto con el cual constituye un auténtico σύνολον entitativo y no una mera estructura objetual).

No está el «ser de la esencia» en mejor situación que el «ser de la posibilidad», en el supuesto de que la esencia de cuyo ser se habla se reduzca a una quiddidad sin más valor extraquidditativo que el de estar siendo objeto de un acto de intelección. Tal quiddidad no es propiamente una esencia, porque le falta el *esse* que para ser *essentia* se requiere (como ya en la Primera Parte se ha explicado, especialmente en el capítulo VIII), mas no cabe poner en duda que, aun siendo exclusivamente objeto de intelección, no es la misma intelección que la hace objeto, y ello implica la posesión de lo que —por decirlo en términos de Meinong— es un determinado «ser así» (un cierto *Sosein*), al que cabe también considerar como el «ser de la esencia» en un sentido distinto del que propiamente tiene el *esse* como factor actualizante de todo aquello a lo que no le falta el existir. Claro está que lo entendido de este modo por el «ser de la esencia» no es un valor extraquidditativo, sino justo la dimensión quidditativa, el puro *qué* del objeto de un acto de intelección. Pero entonces también es claro que ese ser, meramente quidditativo, se da asimismo en todos los entes de razón, pues ninguno de ellos se confunde con los actos intelectivos en los cuales se dan, consistiendo la diferencia no tan solo en que estos actos existen y los entes de razón no existen, ni siquiera pueden existir, sino también en que ningún ente de razón tiene la índole del acto intelectivo que lo capta, ni la de ningún acto de entender (pues solo cabe que un acto de entender sea un *ens rationis* si fuese una intelección que *no es* una intelección).

Otras fórmulas asimismo utilizadas para declarar el *ens rationis* son: *«quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat»* (consignada por Suárez, *Disp. Met.*, Disp. LIV, n. 6) y «*quod in se et semota consideratione intellectus non potest existere, potest tamen per intellectum considerari*» (Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus Thomisticus* I, 260 a 4-6). Para afirmar la mutua equivalencia de estas dos descripciones han de juzgarse en definitiva idénticos el «no tener entidad» y el «no poder existir» o, dicho de otra manera, se ha de considerar como entidad la aptitud para la existencia o el sujeto de atribución de esa aptitud. Mas de este modo vuelven a plantearse las cuestiones del ser de la posibilidad y del ser que atañe a lo posible carente de efectiva existencia. En el contexto realista dentro del cual opera la doctrina tradicional del *ens rationis*, el peligro del logicismo está excluido en lo fundamental, pero con esta exclusión no quedan, sin más, garantizados el acierto y la corrección de todas las fórmulas utilizadas en las exposiciones de esa misma doctrina. En cualquier caso, la descripción propuesta por Juan de Santo Tomás tiene la ventaja de ceñirse, de un modo riguroso e inequívoco, al concepto del ente de razón, excluyendo de él a los objetos cuya inexistencia es solo fáctica, puesto que en esa fórmula queda expresamente mencionado, como nota esencial del *ens rationis,* el no-poder-existir (y no meramente el no-existir), si bien es cierto que la condición negativa, *«semota consideratione intellectus»,* implica la concepción de la objetualidad intelectiva como una suerte de «existencia intramental»,

cosa que solo en calidad de metáfora (y de metáfora usada con la clara conciencia de que lo es) puede ser admitida, ya que desde luego no concuerda con lo que propiamente entiende por *existentia* el mismo Juan de Santo Tomás (*Cursus Philosophicus Thomisticus* II, 143 b 18 y 145 b 13).

En J. Gredt, uno de los más fieles seguidores de Juan de Santo Tomás, la definición «*quod habet esse obiective in intellectu tantum*» es la misma que Suárez menciona inmediatamente antes de la que arriba hemos examinado y, ciertamente, en ella no se contiene ni siquiera de un modo implícito la metáfora de la existencia intramental; pero en la exégesis de la definición aparece expresamente incluida, así como la imposibilidad del existir, considerada como una de las notas esencialmente constitutivas del ente de razón, el cual resulta explicado en los siguientes términos: *id quod simpliciter non est ens, cum non exsistat neque exsistere possit in rerum natura, intellectus sibi proponit tamquam rationem obiectivam quam considerat, et ita facit exsistere idealiter in se tamquam obiectum suum id, cui exsistentia simpliciter repugnat»* (*Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, n. 110).

La definición propuesta por Araujo, a pesar de ser este, en conjunto, seguramente el más calificado entre los investigadores del *ens rationis,* no supera a la de Juan de Santo Tomás, e incluso le es inferior, por no incluir de una manera explícita la nota de la imposibilidad de la existencia. Además, tomadas al pie de la letra y sin atender a las explicaciones que de inmediato las subsiguen, las fórmulas empleadas por Araujo, a saber, *«quod habet esse duntaxat in intellectu vel quod dependet in suo esse ab intellectu»* (*Commentaria in universam Aristotelis metaphysicam*, Lib. III, q. 1, a. 2), resultarían evidentemente insuficientes, porque el tener el ser tan solo en el entendimiento y el depender entitativamente de este son atributos que también pueden aplicarse a objetos tales como las intelecciones, las especies impresas y expresas del entendimiento y los hábitos intelectuales, a todo lo cual han de añadirse —por lo que atañe al depender entitativamente del entendimiento, en calidad de un cierto efecto suyo, y no en lo que se refiere al estar siendo en el entendimiento mismo como inhiriendo en él — todos los entes artificiales, dado que se producen bajo la dirección de la razón.

Sin embargo, nada de ello es desconocido por Araujo, quien efectivamente lo excluye del *ens rationis* al añadir, en la aclaración que de inmediato hace, el adverbio *obiective* como determinante del tener el ser en el entendimiento y del depender de este: *dicitur quod habet esse obiective ad differentiam conceptus realis, qui habet esse in intellectu, eo quod in illo subiectatur.* (En verdad, el término *obiective* no solo marca la diferencia con el *conceptus realis,* sino con todo cuanto tiene en el entendimiento su propio sujeto de inhesión). Araujo explica también la función de la voz *duntaxat* (equivalente al *tantum* de las descripciones más habituales), la cual está ya incluida en la primera de las fórmulas propuestas por él (*quod habet esse duntaxat in intellectu*), y la finalidad de esa explicación es hacer ver que con esa voz se excluye del ente de razón todo cuanto, además de ser objeto del entendimiento, es también fuera de él («*apponitur etiam dictio exclusiva duntaxat, ad differentiam aliorum entium realium, quae etiam existunt obiective in intellectu, quando ab illo cognoscuntur. Sed quia simul existunt a parte rei*

extra intellectum, non degenerant a natura entis realis»). Indudablemente, estas explicaciones compensan los defectos de las dos fórmulas propuestas por Araujo para definir el ente de razón, pero lo que no queda subsanado es la falta de referencia a la imposibilidad de existir. Y sin la mención de esta imposibilidad lo definido como mero objeto de la actividad intelectiva es lo irreal inteligible *in genere*, no su modalidad como objeto que es ente de razón.

* * *

La expresión *ens fictum*, a veces tenida por equipolente de *ens rationis*, no lo es en verdad. Sin duda, todo ente de razón tiene una índole, ontológicamente negativa, que es propia de lo ficticio, pero, en cambio, no todo lo ficticio tiene la peculiar índole negativa que es propia del ente de razón. Lo ficticio es *in genere* lo irreal según la ancha acepción en que aquí hablamos de ello: por tanto, no solamente lo que no puede existir, sino también lo solo fácticamente inexistente, con la condición, en ambos casos, de estar dándose como objeto de la actividad de la conciencia. La índole de lo ficticio, *i. e.*, la de lo irreal, no es propiamente la de ningún ser, sino la de un tipo o género de objetos, precisamente la de los objetos que en verdad no tienen otro ser que su puro y nudo ser-objetos, y también ello ha de entenderse en la más amplia acepción, que es la que abraza tanto a la objetualidad intelectiva cuanto a la de carácter sensorial. Y únicamente para la dimensión moral de las ficciones se requiere la libertad del albedrío en la actividad de fingir.

Ciertamente, para que las ficciones sean dolosas es menester que sean libres, pues ni todas las ficciones libres son dolosas, ni es libre todo fingir. Las imágenes oníricas nos las forjamos de un modo indeliberado, a pesar de lo cual tienen el carácter de ficciones; y a veces, encontrándonos despiertos, se nos ocurren cosas y situaciones ilusorias, fingidas, que no han pedido a nuestra voluntad licencia para instalarse en la imaginación, al menos por un momento, si bien podemos ser libres para mantenerlas en ella o para hacerlas desaparecer. Y otro tanto sucede con las ficciones del entendimiento o con aspectos inteligibles de las creaciones de la fantasía. Las ficciones geométricas, por ejemplo, pueden surgir en la mente incluso en contra de la voluntad de quien las hace, el cual en ese momento no consigue quizá librarse de ellas, por más que se lo proponga, y las dudas de Hamlet son una ficción de Shakespeare, tanto si este quiso imaginarlas como si se las imaginó sin proponérselo.

Cuando Spinoza, para hacer ver que el valor de la realidad no pertenece al *ens fictum,* dice que este no es perceptible en forma clara y distinta (*ens vero fictum claram et distinctam perceptionem secludit*), la razón que aduce para justificarlo es que en virtud de su sola libertad, y no de un modo inconsciente, como en las falsedades, sino con aviso y conciencia, el hombre une lo que quiere unir y separa lo que quiere separar (*quia homo ex sola mera libertate, et non, ut in falsis, insciens, sed prudens et sciens connectit, quae connectere, et disjungit, quae disjungere vult,* cf. *Cogitata Metaphysica*, Pars I, cap. I). Queda claro con ello, ante todo, que lo que Spinoza designa con la expresión *ens*

fictum es un tipo especial de lo irreal, no lo irreal en toda su latitud, por estar limitado a las construcciones y destrucciones mentalmente resultantes, según él, de la libertad humana y solo de ella, lo cual quiere decir, complementariamente, que, a diferencia de lo que también según él sucede en los errores, la inadvertencia no interviene en la ficción.

Sin entrar ahora a discutir la teoría spinoziana del error, bien se puede afirmar que, por ejemplo, en las creaciones de la imaginación el hombre ejerce un poder que debe ser calificado de libre, pero cuya libertad es anterior a la específica de la facultad volitiva. No estamos forzados a repetir con la imaginación los mismos objetos que la sensibilidad externa nos presenta, ni tampoco estamos constreñidos a reeditar los conceptos exactamente de la misma forma en que antes los hayamos pensado; en una palabra, podemos unir y separar tanto los datos sensibles como los inteligibles, de tal suerte que quedan conectados los que antes estaban inconexos y que resulten dispersos los que estuvieron unidos. En el caso de los datos conceptuales, no se trata exclusivamente de su articulación en juicios falsos o verdaderos, sino, también, de las complexiones conceptuales, no judicativas —pura y simplemente aprehensivas—, donde se han de incluir las que establecen entidades *per accidens* (así, *v. gr.*, «músico arquitecto», «médico escultor», etc.), pero también las que representan absurdos («círculo cuadrado», «hierro de madera», etc.), las cuales han de estar ya fingidas para que de ellas sea posible pensar que son (ontológica, no objetualmente) imposibles.

Esa libertad de asociación y de disociación (de los datos sensibles para la fantasía, y de los conceptos, para el entendimiento) no pueden pertenecer a la voluntad, antes bien, ha de anteceder a todas las libres voliciones en las cuales queremos unir o desunir, a nuestro antojo, materiales sensibles o inteligibles con los que ya contamos, pues no cabe querer esas uniones y esas desuniones sin haberlas representado (*nihil volitum, quin praecognitum*), de tal manera que las que podemos hacer por virtud de una libre decisión no son sino reediciones de las que ya hemos hecho en forma indeliberada.

Toda la doctrina de Spinoza acerca de lo irreal —no solo la concerniente a lo que él llama el *ens fictum*— es sumamente pobre. Contrapone al ente real la *Chimaera*, el *Ens Fictum* y el *Ens Rationis,* sin cuidarse de establecer el fundamento de esta clasificación de lo irreal, ni de señalar con rigor las diferencias entre los miembros de ella. Ambas omisiones no solo empobrecen la doctrina spinoziana de lo irreal, sino que la hacen equívoca y confusa. Con ella no logra verse qué motivo puede haber para excluir del *Ens rationis* la *Chimaera*, apartándose así de un uso teóricamente justificado, y no solo efectivamente mantenido, por las doctrinas tradicionales acerca del ente de razón. El propio concepto del *ens rationis* queda oscurecido por su identificación al del *«modus cogitandi»* que sirve para la más fácil retención, explicación e imaginación de las cosas entendidas («*Ens denique rationis nihil est praeter modum cogitandi, qui inservit ad res intellectas facilius retinendas, explicandas, atque imaginandas*», en el lugar ya citado). La fundamental oscuridad de semejante concepto del ente de razón proviene de lo designado por Spinoza con la expresión «*modus cogitandi*»: *per modum cogitandi intelligimus [...] omnes cogitationis affectiones, videlicet intellectum, laetitiam, imaginationem,* etc.» (*ibidem*).

Cómo puedan ser irreales una alegría, una imaginación, etc., es cosa que no se entiende, salvo en el caso de que se trate de una alegría que no sea una alegría, o de una imaginación que no sea una imaginación, etc., o bien si la alegría, la imaginación, etc., de que se trata son, aunque posibles, fácticamente inexistentes. Pero en el primer caso estaríamos ante quimeras (en el lugar citado asegura Spinoza: *Chimaera ex sua natura existere nequit*), y en el segundo caso nos encontraríamos ante algo posible y, en consecuencia, dentro de la terminología spinoziana, ante algo real, de acuerdo tanto con la definición del ente según la tenemos en el comienzo del primer capítulo de la Primera Parte de los *Cogitata Metaphysica*, cuanto con la división que del ente se hace al final de ese mismo primer capítulo.

La equivocidad y oscuridad de la interpretación spinoziana del *ens rationis* llega a su colmo cuando en el mismo capítulo inicial de los *Cogitata Metaphysica,* tras haber declarado improcedente la división del ente en real y de razón, y después de sostener que con no menor improcedencia habla quien dice que un ente de razón es una pura nada, se afirma que quien busque fuera del entendimiento lo significado por nombres designativos de entes de razón encontrará que es una mera nada, mientras que esos entes, entendidos como «*modi cogitandi*», son verdaderos entes reales. («*Nam si id, quod istis nominibus significatur, extra intellectum quaesit, merum nihil esse reperiet; si autem ipsos modos cogitandi intelligit, vera entia realia sunt*»). Esto prueba, sin dejar lugar a alguna duda, que en Spinoza brilla por su ausencia la más radical de las distinciones necesarias para la comprensión del sentido de todo lo inteligible apodícticamente inexistente, a saber, la distinción entre lo que no puede tener más ser que su ser-entendido (*v. gr*., la pura nada) y lo que no se encuentra en ese caso, aunque para ser haya de darse —de un modo subjetual, no exclusivamente como objeto— en la facultad de entender (*v. gr*., la actividad misma de entender el significado de la expresión «la pura nada»).

No poco extrañas resultan la oscuridad y la escasez de las consideraciones que acerca del ente de razón hace Spinoza, habida cuenta de que su maestro Descartes tuvo, en cambio, una discreta noticia de las ideas escolásticas sobre esta clase de objetos. Según el autorizado testimonio de E. Gilson (*Index scolastico-cartésien*, Introduction, IV-V), las fuentes principales de la erudición escolástica de Descartes fueron los *Comentarios* de los Conimbricenses y los de Toledo y Ruvio, además del pequeño manual de filosofía escrito por Eustaquio de San Pablo (*Summa philosophica quadripartita*). Los datos aducidos por Gilson bajo los títulos *«ens reale et ens rationis»,* «*l'être de raison n'est pas un être véritable*», «*ens positivum et privatio», «entia rationis cum fundamento in re*», «*ens logicum*» y «*ens philosophicum*», a los cuales pueden añadirse los relativos a la *«distinción de razón»,* ponen de manifiesto que Descartes conoció una buena parte de las ideas de Suárez (a través, sobre todo, de las mencionadas fuentes), aunque también hacen ver que se limitó a integrarlas, en la medida de lo posible, dentro de su propia forma de pensar, sin profundizar en ellas ni entrar en la discusión de las cuestiones en torno a sus más fundamentales presupuestos.

* * *

El pensamiento racionalista es escasamente propicio al desarrollo de un entero cuerpo doctrinal del *ens rationis.* Tal vez la prueba más clara de ello la suministran las ideas de Chr. Wolff sobre el *ens fictum*, el *ens imaginarium*, el *ens privativum* y el *non ens* (el propio término *ens rationis* no parece haber merecido, ni siquiera incidentalmente, la atención de Wolff). Examinemos cada uno de estos conceptos, mas no sin tener en cuenta, previamente, que para Wolff (como para todos los racionalistas, de acuerdo, en este punto, con los pensadores escolásticos que llaman ente a todo lo posible, aunque *de facto* carezca de existencia) es ente todo lo que puede existir o, lo que es igual, aquello a lo que la existencia no repugna: «*Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*» (*Philosophia prima sive Ontologia*, § 134).

Lo denominado por Wolff *ens fictum* es todo lo que juzgamos no inepto para existir, siendo así que, en verdad, la existencia le es imposible: *«id, cui existentiam non repugnare sumimus, utut revera eidem repugnet, ens fictum appellatur»* (*op. cit.,* § 140). Como si dijéramos: lo imposible que no nos parece imposible. No cabe identificarlo con el «ente de razón» en general. Este, en efecto, aunque posee una quiddidad imposible —inepta para existir—, no incluye el parecernos posible, aunque tampoco lo excluye necesariamente. El ente de razón es un imposible concebido como si fuese posible, tanto si así lo juzgamos como si juzgamos que puede tener existencia. Por el contrario, el *ens fictum* de Wolff se hace presente siempre en un juicio erróneo, aunque no en todos los juicios erróneos se haga siempre presente algún *ens fictum* en el sentido de Wolff, ya que no solo erramos al juzgar que es posible lo que en verdad no lo es. Y, por otro lado, no cabe reducirlo a «lo fingido» en general, por dos razones: 1.ª, porque, al ser juzgado como posible, está siendo un objeto del entendimiento, aunque se dé acompañado de algún material imaginable o incluso aprehensible por la sensibilidad externa, mientras que no es necesario que todo cuanto fingimos con la imaginación resulte a la vez juzgado como algo posible, ni siquiera juzgado en modo alguno; 2.ª, porque cabe fingir cosas no existentes, pero posibles, como sin duda lo son todos los objetos suscitados por la imaginación innovadora y también los de la imaginación iterativa, si en efecto no existen en el momento de ser por ella objetivados, y como lo son, asimismo, los objetos inmateriales que de suyo no envuelvan contradicción alguna y que solo *de facto* sean inexistentes.

Tampoco ha de pasarse por alto el hecho de que en el comentario de Wolff a su propio concepto del ente fingido se da una inadmisible explicación del modo según el cual acontece que tomemos como posible lo que en verdad no lo es. Sostiene Wolff que cuando ello ocurre no estamos advirtiendo la contradicción latente en la engañosa idea de lo que entonces juzgamos como posible (*non advertentes contradictionem in notione ejus deceptrice latentem*), pero justo para explicar la inadvertencia de esa contradicción apela Wolff a la apariencia de mutua compatibilidad de los objetos que la imaginación llega a combinar, aunque fuera de ella no pueden estar unidos (*quoniam enim imaginationis vi combinari quaedam possunt, ideo ea sibi invicem minime repugnare*

nobis videntur, etsi fieri haud quamquam possit, ut extra eam istiusmodi quid existat).

Wolff atribuye a la imaginación un poder que esta de ningún modo tiene. Si bien podemos imaginar unidas muchas cosas que fuera de la imaginación están separadas, ello se debe, ante todo, a que su mutua separación extramental se da solo de hecho, no por necesidad, de tal manera que no son de suyo incompatibles. El ejemplo que Wolff propone, el de la unión del tronco de un cuerpo humano con una cabeza bovina y unos pies equinos, es, indudablemente, un caso de unidad imaginaria de cosas que fuera de la imaginación no hemos encontrado nunca unidas, pero no es un ejemplo de imaginaria unidad de cosas incompatibles de suyo. Las tres figuras que en el ejemplo quedan combinadas por la imaginación no son de suyo incombinables como tales meras figuras, sino en tanto que miembros de animales de tres especies distintas y en tanto que así representados, lo cual es obra del entendimiento, no de la facultad de imaginar.

Según Wolff, nadie se persuadiría fácilmente, si está lo bastante atento, de que pueda existir un hombre así (*nemo tamen facile sibi persuaderet, attentione sufficiente usus, fieri posse, ut istiusmodi homo existat*), pero esto es asegurar por una parte muy poco y por otra parte demasiado. Si por tal hombre entendemos un animal específicamente humano, bovino y equino a la vez, muy fácilmente nos convenceremos, sin forzar la atención, de que semejante hombre es imposible; y, en cambio, por mucha atención que pongamos en el asunto, ni fácil ni difícilmente nos persuadiremos de la imposibilidad de que exista un hombre cuya figura se componga de las tres mencionadas, si por «hombre» entendemos solamente «animal racional», sin determinar su figura.

Alguna positiva utilidad rinde, sin embargo, la noción wolffiana del *ens fictum,* por cuanto, a pesar de la impropiedad de la designación y no obstante las deficiencias del argumento y del ejemplo aducidos por Wolff en su comentario, la idea de «lo imposible que no nos parece imposible» tiene un cierto lugar dentro de la tipología de los objetos inteligibles apodícticamente irreales. Tal es el lugar correspondiente a los *absurdos mediatos* mientras no se nos manifiestan como absurdos. Así, por ejemplo, una circunferencia de longitud inferior o superior a $2\pi r$ es, indudablemente, no solo una ficción, sino un absurdo, mas no lo es de una manera inmediata en el sentido de que su interna contradicción se manifiesta sin necesidad de prueba alguna. Todos los objetos de esta clase son verdaderos entes de razón, aunque por ignorancia los podamos juzgar posibles, y como tales entes de razón quedan objetivados de un modo propiamente intelectivo, nunca imaginativo, aunque la fantasía colabore en la sola medida en la que puede hacerlo; y así, *v. gr.*, en el caso de la circunferencia en cuestión la fantasía pone la circunferencia, pero el representarla como de longitud inferior o superior a $2\pi r$ es cosa del entendimiento y solo de él.

Tampoco la noción del *ens imaginarium* es en Wolff más clara que la del ente fingido. Da Wolff el nombre de ente imaginario al que se manifiesta en una noción imaginaria: «*Ens imaginarium appello, quod notione imaginaria exhibetur*» (*op. cit.,* § 141), entendiendo por tal noción aquella en la que por cierta semejanza se finge algo que no es, de tal forma que merced a alguna imagen podamos hacer como si estuviera presente a nuestros ojos lo que no está al alcance de ellos: «*notionem imaginariam appello, qua ob*

quandam similitudinem fingitur quod non est, ut per imaginem quandam veluti oculis praesens sistere valeamus, quod in eos non incurrit» (*op. cit.*, § 110). Wolff opone (en el mismo § 110) a la noción imaginaria la real, que excluye todo lo ficticio (*Notionem eidem oppositam realem voco, quae omne ficticium excludit*). En virtud de esta oposición, es lógico pensar que algo ficticio ha de haber en los entes imaginarios, mas Wolff no aclara este punto, limitándose a decir que los entes ficticios difieren de los imaginarios, lo cual se hace patente en la comparación de sus definiciones («*Differunt entia ficta ab imaginariis: id quod ex deffinitionibus eorundem inter se collatis patefacit [...]*», *op. cit.*, § 141).

A la pregunta por si todo ente «imaginario» (análogamente a lo que en matemáticas conviene a las «cantidades imaginarias») es un cierto imposible se hace muy difícil responder con los solos datos consignados en tales definiciones, si se tiene en cuenta que ese algo ficticio, necesario en las nociones imaginarias en cuanto opuestas a las nociones reales, no queda delimitado en las definiciones en cuestión. Por todo ello, la idea wolffiana del *ens imaginarium* tiene muy escasa relevancia —por no decir, simplemente, ninguna— para la teoría del ente de razón y, en general, para la tipología de los objetos irreales de carácter inteligible.

Menos atendidas por Wolff y, sin embargo, más claras y de superior interés para la taxonomía de lo irreal inteligible son las nociones del *ens privativum* y del *non ens.* Por ente privativo entiende Wolff la privación concebida a la manera de un ente. Veámoslo explicado en el siguiente texto (*op. cit.,* § 273): «La carencia de alguna realidad que podría ser, o a la cual la existencia no repugna de suyo, suele llamarse privación» (*Defectus alicuius realitatis, quae esse poterat, seu quam esse per se non repugnat, privatio dici solet*). «Debido a que esta carencia se da en acto, se la considera al modo de un ente» (*Quoniam defectus istiusmodi actu datur, per modum entis consideratur*). «Pues bien, considerada como ente, la carencia de realidad se llama ente privativo» *(Defectus autem realitatis instar entis consideratus dicitur ens privativum*). Inequívocamente se transparenta el influjo de la doctrina escolástica en este texto de Wolff. La idea del «carecer» como si fuese un «tener» —en términos aristotélicos, la στέρησις como ἕξις— fue detenidamente examinada en las tradicionales divisiones del ente de razón.

La coincidencia, incluso terminológica, indudablemente manifiesta en las expresiones *instar entis* y *per modum entis,* no es, en modo alguno, casual. Los filósofos racionalistas, como es bien sabido, no ignoraron a Suárez, y directa o indirectamente lo utilizaron, empalmando así con la tradición aristotélico-escolástica. En el caso de la apropiación, llevada a cabo por Wolff, del concepto de lo negativo objetivado como si fuese algo positivo, se trata, pura y simplemente, de un eco o repetición sin ulteriores desarrollos ni análisis. El «ente privativo» es, evidentemente, una modalidad del *ens rationis,* y el hecho de que Wolff no lo encuadre o subsuma en este, sino que lo trate, digámoslo así, *ex abrupto*, quiere decir que no lo estudia de una manera sistemática, sino solo de un modo ocasional. Únicamente así cabe explicar que en la breve exégesis que le dedica, y donde aparecen los ejemplos de la ceguera, la muerte y la tiniebla, quede sin

atender el problema de cómo puede efectivamente darse en acto lo que en verdad no es un ser, sino una falta de ser. Wolff conoce, sin duda, el hecho, pero no estudia el problema, ni siquiera da la menor muestra de habérselo planteado.

La superficialidad con que procede Wolff en su consideración del «ente privativo» se confirma por la desconexión en que mantiene a la idea de este ente respecto de la idea del «no-ente». Por «no-ente» entiende Wolff lo que no puede existir, aquello a lo que repugna la existencia (*op. cit.*, § 137): *non ens dicitur, quod existere nequit, consequenter cui existentia repugnat.* Es obligado que de este modo lo defina por haber definido el ente, según vimos, como lo que puede existir o, lo que es igual, como aquello a lo que la existencia no repugna. Ahora bien, como la falta de algo no es propiamente ser, sino negación de ser, debe plantearse la cuestión de si el ente privativo es una modalidad del no-ente, a pesar de su efectivo darse en acto. Y, por otra parte, ¿en qué relación se encuentra con el no-ente el ente fingido? ¿No es este —por ser, aunque no lo parezca, un imposible— una modalidad de aquel? Wolff no llega a plantearse estas cuestiones. Se limita a hablar por separado de lo uno y lo otro. Una vez más se confirma que no hay en él una verdadera teoría de los objetos inteligibles apodícticamente inexistentes, sino fragmentos aislados, piezas sueltas, tomadas en préstamo a la doctrina escolástica del *ens rationis* con irrelevantes aditamentos, que más bien la oscurecen.

* * *

La presencia de la fórmula *ens rationis* en el lenguaje filosófico de Kant es un trasplante, solo terminológico, por virtud del cual una noción esencialmente vinculada al pensamiento del realismo metafísico encuentra un eco aparente en el seno del idealismo trascendental constituido como realismo empírico. Sin embargo, el uso kantiano de la voz *ens rationis* no es solamente una gala de erudición, ni puede tampoco explicarse como un mero contagio ocasional, porque responde a una necesidad estrechamente ligada a la índole misma del pensamiento filosófico kantiano. Es esta necesidad la que Kant tiene fundamentalmente de los *noumena* como seres puramente inteligibles (*reine Verstandeswesen,* o también *reine Gedankenwesen* o *Gedankendingen*), los cuales se encuentran en la embarazosa situación de que, si bien por un lado son imprescindibles en calidad de «cosas en sí» a las que los fenómenos (*Sinneswesen, Erscheinungen*) remiten, por otro lado no se pueden contar entre las posibilidades, aunque tampoco deban calificarse de imposibles.

Por lo que concierne a la necesidad de la representación de las cosas en sí como seres meramente inteligibles en los cuales tienen su fundamento los objetos fenoménicos o sensibles, consignemos, eligiéndolo entre otros muchos, el siguiente testimonio: «Por el mismo hecho de admitir fenómenos, acepta también el entendimiento la existencia de cosas en sí mismas, y así podemos decir que la representación de esos seres en los cuales tienen su fundamento los fenómenos y que, por tanto, son meros seres del entendimiento, no solo es lícita, sino asimismo ineludible» («*Der Verstand also, eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich*

selbst zu, und sofern können wir sagen, dass die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin blosser Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei», cf. *Prolegomena,* § 32).

Y por lo que toca a la consideración de esas entidades puramente inteligibles como algo que, sin ser imposible, no es tampoco una posibilidad, tengamos presente esa «nada» de la que dice Kant que es el objeto de un concepto al cual no corresponde ni una sola intuición alegable, es decir, un concepto sin objeto, como los númenos, que no pueden contarse entre las posibilidades, aunque tampoco deben, en virtud de ello, ser tenidos por imposibles («*der Gegenstand eines Begriffes, dem gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmögliche ausgegeben werden müssen*», cf. *KrV*, A 290/B 347).

La singular situación en que los *noumena* kantianos se encuentran es doblemente conflictiva, pues no solo se deriva de que estos, a pesar de no contarse entre las posibilidades, son, sin embargo, ineludibles, sino también de que no son imposibles, aunque no deban ser incluidos en la cuenta de las posibilidades. Todo ello obedece al realismo empírico de Kant. Como *realismo*, no puede por menos de incluir la representación de algo ultrafenoménico, ya que de lo contrario los fenómenos habrían de ser pensados como datos carentes de valor extrasubjetivo, pero en tanto que *empírico* ha de considerar posible únicamente a lo que pueda darse en la experiencia, vale decir, a aquello para lo que cabe una intuición (sensorial, evidentemente, por humana). ¿Habrá que pensar entonces que en virtud del realismo empírico admite Kant que entre lo posible y lo imposible se da un término medio, a saber un «posible imposible» o un «imposible posible»? Ciertamente, se debe reconocer que eso es lo que parece admitirse en el pasaje al que nos estamos refiriendo, donde Kant no se toma la menor molestia por evitar la apariencia de la contradicción.

Sin embargo, es también necesario reconocer que esta apariencia se desmiente al distinguir entre lo posible en calidad tan solo de «pensable» y lo posible como «cognoscible» (diferencia entre las posibilidades respectivamente «lógica» y «real», ya señalada por Kant en una de las notas, la quinta, del Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*). Según esto, los *noumena* son posibles como algo meramente inteligible —de acuerdo, así, con la expresión que los designa, tomada de una manera restrictiva—, pero son, en cambio, imposibles en tanto que objetos de intuición. Desde el punto de vista de la corrección terminológica, la voz griega νοὐμενον, tomada en efecto restrictivamente, es desde luego apropiada para el cometido semántico que Kant le asigna, y, además, se corresponde bien no solo con los términos alemanes *Verstandeswesen*, *Verstandesding* y *Gedankending*, sino asimismo con la expresión latina *ens rationis.* Y hasta debe advertirse que, tal como los concibe la doctrina escolástica, también los entes de razón son posibles por un lado e imposibles por otro: posibles en cuanto objetos de la actividad de entender, e imposibles en cuanto entes, ya que, si bien podemos concebirlos, carecen de aptitud para existir.

Como carentes de lo que llama Kant la posibilidad real, los *noumena* o *entia rationis*,

ineludibles en el realismo empírico kantiano, son algo apodícticamente irreal, en lo cual también están en coincidencia con los entes de razón según el tradicional sentido de estos. Ahora bien, esta coincidencia es de índole solo terminológica, no verdaderamente conceptual, porque la necesaria irrealidad del *ens rationis* tomado en su versión tradicional es su absoluta imposibilidad de ser en la acepción más fuerte de este término, mientras que en Kant se trata solo, en principio, de la absoluta imposibilidad de ser-dado-empíricamente. Esta segunda imposibilidad, aun siendo absoluta en su género, no basta para los entes de razón según el modo en que el realismo metafísico los toma. No hay, por tanto, una verdadera equivalencia entre los significados del «ente de razón» en el realismo metafísico y en el realismo empírico. Por lo demás, es perfectamente comprensible que esa equivalencia no se dé, ya que tampoco la hay, ni puede haberla, entre los dos realismos. Y, finalmente, aunque Kant llegó a sostener —tal como ya aquí se hizo constar, cf. Introducción, cap. III— que la cosa en sí es únicamente en el propio sujeto (*nur im Subject selbst ist*), tampoco ello autoriza a subsumirla en el concepto tradicional del ente de razón, porque en este concepto no se incluye la necesidad de ser pensado como fundamento inteligible de los datos sensibles (necesidad que tampoco puede ser especificativa de una clase de entes de razón, dado que en el realismo metafísico no se puede pensar que el fundamento de los objetos captables por la sensibilidad —aun incluyendo los casos en que esta yerra— consista en algo carente de toda aptitud para existir).

Consideremos ahora la tabla kantiana de la nada (*KrV*, A 292):

NADA
como
1
Concepto vacío sin
objeto, *ens rationis*

2
Objeto vacío de un
concepto, *nihil*
privativum

3
Intuición vacía sin
objeto, *ens imaginarium*

4
Objeto vacío sin
concepto *nihil*
negativum

La voz «objeto», que en la nada según sus acepciones 1, 2 y 4 se enlaza con la palabra «concepto» y en la 3 con el término «intuición», tiene aquí un significado gnoseológico fundamentalmente relativo a la empirie. El *ens rationis* es, así, un concepto vacío sin objeto, porque no puede darse en la experiencia o, lo que es lo mismo, por ser ultrafenoménico y, en cuanto tal, pensado en calidad de fundamento de todo dato

sensible. *Nihil privativum*, *ens imaginarium* y *nihil negativum* coincidirían con las nociones wolffianas del *ens privativum*, *ens imaginarium* y *non ens*, si la voz «objeto» no estuviese en Kant ligada radicalmente a la semántica del conocimiento sensorial. Lo hemos comprobado en el caso de la acepción 1 de la nada, que es donde más claramente se manifiesta, pero también cabe encontrarlo en las otras acepciones. La nada en su significación privativa (*nihil privativum*) es la carencia de algo sensorialmente aprehensible, según se hace patente con los ejemplos de la sombra y del frío, por una parte y, por otra, con el concepto mismo de carencia, por cuanto se contrapone (A 291) a la noción de *Realität*, entendiendo por ella, como en efecto hace Kant, lo que corresponde a alguna sensación (A 143). En el caso del *ens imaginarium,* así como en el *nihil negativum*, la fundamental vinculación a la empirie se hace patente en la última de las observaciones añadidas por Kant a su tabla de la nada: ni la negación (*i. e.*, la nada negativa), ni la mera forma de la intuición (o sea, el ente imaginario) son objetos, al no darse en ellos nada real (vale decir, algo correspondiente a alguna sensación).

La tabla kantiana de la nada no constituye una tipología cabal de lo imposible, y esto se explica precisamente por la fundamental vinculación, explícita o implícita, de todos los miembros de ella a los datos sensibles de la empirie. Sobre la base de esta vinculación, esencial en el realismo empírico, lo imposible es —no en el mero sentido «lógico», sino en la acepción «real»— lo que no puede darse en la experiencia. Solo de esta manera podría ser entendida en el lenguaje del realismo empírico kantiano la expresión «lo apodícticamente irreal», la cual, dentro del realismo metafísico, significa, en cambio, todo cuanto de un modo absoluto carece de la aptitud para ser y, por ende, para existir, aunque la tenga para ser-objeto de algún modo de intelección (al menos, del que lo representa justamente en calidad de imposible). De esta suerte, en el realismo metafísico lo apodícticamente irreal presenta dos dimensiones, una ontológica (bien que de carácter negativo) y otra gnoseológica (no meramente negativa, pues aunque excluye la capacidad de ser sensorialmente aprehendido, incluye la aptitud para ser intelectivamente representada); y, en cambio, según su sentido en Kant, lo apodícticamente irreal ofrece solo una dimensión gnoseológica y, por cierto, meramente negativa (lo cual tiene un claro reflejo en el hecho de que sus cuatro inflexiones sean otros tantos miembros de la tabla kantiana de la nada).

La expresión *ens rationis* hace explícitamente ostensible esa índole gnoseológica. En los nombres con que se expresan las otras inflexiones de la nada la índole gnoseológica se echa de ver en las combinaciones de los términos «concepto» y «objeto» (y, en el caso de la acepción 3, en el juego de «objeto» e «intuición»), si bien se requiere el análisis para hacer explícito que en ellas la dimensión gnoseológica está tomada (negativamente) en función de los datos de la empirie. Una vez efectuado ese análisis, se hace también patente que las expresiones *nihil privativum*, *ens imaginarium* y *nihil negativum* designan imposibles relativos en tanto que referidos, de una u otra manera, al material sensorial. Sin embargo, ello no deja de plantear algunas dificultades, desatendidas por Kant, que vamos a examinar seguidamente.

La nada privativa, tal como Kant la incluye en su tabla general de la nada, es el vacuo

objeto de un concepto. En virtud de esa vacuidad la toma Kant como una de las inflexiones de la nada, puesto que estriba en la carencia o falta de alguna realidad, *i. e.*, de algo sensible (según comprobamos antes). Ahora bien, si atendemos a los dos ejemplos presentados por Kant, a saber, la sombra y el frío (A 291), nos encontramos con que ambos se dan sensorialmente, es decir, que de ningún modo son sensorialmente una nada. Vemos sombras, sentimos frío: ello obliga a pensar que las sombras y el frío se constituyen como vacuidades ante el entendimiento, no ante la sensibilidad. Nuestros sentidos los captan como objetos —permítase la expresión— sensorialmente llenos, positivos. Toda la inanidad o negatividad del frío y de la sombra se presenta exclusivamente ante el entendimiento, el cual aprehende el frío como una carencia o falta de calor, y capta la sombra como carencia o falta de luz.

En definitiva, la nihilidad del *nihil privativum* es algo meramente inteligible y, en virtud de ello, un mero *Verstandeswesen* en la acepción kantiana o, lo que es lo mismo, un *ens rationis* según el uso que Kant hace de este término para designar con él lo que no nos es dado en calidad de fenómeno. La única manera de justificar que Kant sitúe la sombra y el frío en una clase de nada diferente de la que abarca a todos sus entes de razón es la índole positivamente sensible que aquellos tienen, mas como quiera que no estriba en esa índole el motivo para considerar a cada uno de ellos como un *nihil*, esa justificación no es formalmente suficiente para excluirlos del grupo correspondiente a la acepción 1 de la nada. (Por otra parte, debe también advertirse, que la nada privativa en la acepción kantiana difiere de la στέρησις aristotélica (la *privatio* de la Escuela) por excluir las carencias de las perfecciones inteligibles, ya que tales carencias son tan ultrasensibles como las opuestas perfecciones).

Otra dificultad que la tabla kantiana de la nada plantea es la concerniente a la acepción 3 de la nada —el *ens imaginarium—,* por cuanto la forma pura de la intuición sin ningún contenido al cual afecte —o, como Kant dice, sin sustancia— no es ningún objeto (en la acepción kantiana de algo dado a la sensibilidad), sino la condición imprescindible para todo cuanto se constituye en objeto y, sin embargo, tampoco es para Kant algo meramente inteligible al modo de los *noumena.*

Por lo que a lo primero se refiere, encontramos en A 291: «La pura forma de la intuición, sin sustancia, no es en sí objeto alguno, sino la condición meramente formal del mismo (en cuanto fenómeno), como el espacio puro y el tiempo puro, que ciertamente son algo, en calidad de formas para intuir; pero de suyo no son ningún objeto que resulte intuido» («*Die blosse Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloss formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet werden*»). Y por lo que toca al hecho de que Kant no considere meramente inteligibles a esas condiciones puramente formales de la intuición, basta tener presente que las pone en un grupo aparte del que integran sus entes de razón. No es, pues, para Kant el *ens imaginarium* algo propiamente intuible (=sensible), ni algo meramente inteligible, y, sin embargo, es algo («como forma para intuir»), a pesar de lo cual es una cierta inflexión de la nada. ¿Y de qué modo es *ens* el

ens imaginarium sino en tanto que concebido como si lo fuera, vale decir, justo según el modo en que son entes los entes de razón?

Finalmente también plantea una seria dificultad la nada en su acepción 4. En el esquema kantiano, aparece esta nada como objeto vacío sin concepto (*leerer Gegenstand ohne Begriff*). En oposición a la nada 1, para la cual se da la posibilidad meramente «lógica» (la pura y simple no contradicción intrínseca), la nada negativa es, tal como Kant la define, lo intrínsecamente contradictorio, lo imposible en cuanto también carente de la mera posibilidad lógica. Ahora bien, si esta nada, además de no darse en la intuición, tampoco se da en un concepto, ¿cómo es posible que lleguemos a hablar de ella? La dificultad se plantea porque Kant, efectivamente, no se limita a decir que la nada negativa es un objeto vacío (sin posible ejemplo en la experiencia), sino que también la deja sin concepto (*ohne Begriff*). Referirnos a ella no es atender a la materialidad de la palabra con la cual la expresamos, sino tener presente la significación de esa palabra, lo cual resulta inviable si ese mismo significado no queda constituido en un concepto.

Para poder afirmar, *v. gr.*, que un cuadrado que no es un cuadrado es imposible, he de tener, además del concepto abstracto de lo imposible en general, también el concreto concepto del determinado imposible que es precisamente esa figura, como quiera que para hacer un juicio hace falta no solo el concepto de su predicado, sino el concepto también de su sujeto. Pero no vamos a repetir ahora los argumentos y puntualizaciones ya expuestos en el capítulo XII con ocasión del problema de los llamados «objetos imposibles». Aquí puede bastar la consideración de la imposibilidad de que un concepto se contraponga a sí mismo si no está puesto como tal concepto (lo cual según también quedó ya explicado, no establece una auténtica y propia *contradicción*, porque ningún concepto es una dicción propia y auténtica).

En su conjunto, la versión kantiana del *ens rationis* es tan pobre de contenido como abundante en equívocos y dificultades.

§ 2. Examen especial del problema de la cognoscibilidad del ente de razón

Lo apodícticamente inexistente —el *ens rationis,* conforme a la acepción en que habla de él la doctrina que con mayor rigor y esmero lo ha estudiado— es objeto posible de intelección por cuanto cabe, en primer lugar, concebirlo. Para ser objeto de un concepto no es preciso «hacerse entender», vale decir, no se requiere el actuar según el modo de una causa eficiente que, influyendo sobre el entendimiento, provoca la intelección, y, en consecuencia, de ningún modo es indispensable que exista lo que está siendo objeto de un acto de concebir. Ni para ser-concebido es preciso tampoco el *poder*-tener-la-existencia. Lo imposible es conceptualmente objetivable, dado que tenemos su noción, la cual no es solo el concepto de lo imposible relativamente, sino también el de lo imposible en absoluto; ¿cómo, de lo contrario, podríamos afirmar que algo en lo cual pensamos es, incondicionadamente, un imposible? Mas entonces resulta que lo que enteramente es

imposible no parece serlo por entero, ya que al menos no es imposible como objeto de intelección conceptual. Ahora bien, al discurrir de este modo se está tomando como posibilidad ontológica lo que no pasa de ser una mera posibilidad objetual de tipo lógico, análogamente a como si se pensara que el poder-ser-visto, atribuible, por ejemplo, a un árbol, es la posibilidad de algo real o efectivo en ese mismo árbol y no una mera posibilidad objetual de índole sensorial.

La distinción entre la posibilidad objetual (ya sensorial, ya lógica) y la posibilidad real u ontológica va más allá de la distinción kantiana entre posibilidad lógica y real, porque también lo lógicamente imposible en el sentido kantiano (lo intrínsecamente contradictorio) es objetualmente posible, no de una manera sensorial, pero sí, en cambio, de una manera lógica, intelectiva: ante todo, conceptual. Lo absolutamente imposible es, sin dejar de serlo de una manera absoluta, «algo» conceptualmente posible, porque el «ser-concebido» no es, en manera alguna, un auténtico ser. Y si podemos, no obstante, concebirlo como si fuera un ser, ello es en nosotros, no en el «ser-concebido», una posibilidad real, una cierta aptitud constitutiva del efectivo ser de nuestro logos. Por tanto, aunque lo apodícticamente inexistente —el *ens rationis*— no puede hacerse entender (como tampoco lo puede lo solo fácticamente inexistente, ya que el *esse* es preciso para el *operari*), nuestro logos puede entenderlo, empezando por concebirlo, y ello de tal manera que lo carente de toda aptitud para ser y, por ende, para existir, quede en el entendimiento, y por él, simplemente aprehendido (no afirmado) como si fuese un verdadero ente.

Hay, por consiguiente, una inteligibilidad primordial o radical de los *entia rationis* que no es —o, mejor, que no puede ser— originariamente propia de ellos. Esta inteligibilidad es primordial o radical porque el poder-ser-objetos de un acto de concebir es en los entes de razón —como en todo lo pensable— imprescindible para poder-ser-objetos de juicio y de raciocinio. Mas no es, sin embargo, una inteligibilidad originariamente propia de los entes de razón, porque estos, a diferencia de los auténticos seres, son inteligibles no de suyo o *per se*, sino por obra de la facultad intelectiva, como por un préstamo que de ella recibieran. El análisis de una inteligibilidad enteramente *sui generis* resulta imprescindible para determinarla con exactitud, lo cual lleva consigo necesariamente la comparación con la inteligibilidad del *ens qua ens* (por supuesto, del que lo es de una manera auténtica).

Iniciemos el análisis, por tanto, estableciendo la comparación entre la aptitud de todo auténtico ente para ser entendido y la peculiar inteligibilidad del puro y simple ente de razón. Mas para ello lo primero que se ha de hacer es tener bien presente que la inteligibilidad del ente de razón no es peculiar por ser su actualización, formalmente considerada, distinta de la actualización de la posibilidad de ser-entendido, que a todo ente auténtico conviene. Lo que ahora se trata de comparar son los fundamentos, no los modos, de la inteligibilidad en uno y en otro caso. La intelección —y, por tanto, su posibilidad— ha de ser siempre la misma en lo que toca a la forma, con independencia de que lo entendido sea un auténtico ente o no lo sea; de lo contrario, no cabría entender *como si* fuera un ente lo que en verdad no lo es, y no solo sabemos que ese entender es posible, sino que es el único posible para todos los seudoseres.

La mutua convertibilidad de las nociones del ente y lo verdadero —*ens et verum convertuntur*— quiere decir, considerada de un modo resolutorio, que el ser y la inteligibilidad se identifican. Todo ente es, por lo que en él hay de ser, inteligible; y, a la inversa, todo lo inteligible tiene ser en la misma medida de la inteligibilidad que en él se da. Si desde esta perspectiva comparamos los fundamentos de la inteligibilidad de los auténticos entes y la de los entes de razón, habremos de reconocer que los auténticos entes son ellos mismos la *ratio essendi* de su propia inteligibilidad, aunque no de las intelecciones respectivas, mientras que en los seres que no son nada más que en el entendimiento y ante él es justamente el entendimiento no solo lo que les confiere el «ser-objeto» de la respectiva intelección sino también lo que les hace ser inteligibles.

Y si en función del análisis de la especial inteligibilidad de los *entia rationis* proseguimos la comparación del fundamento de esta con el de la inteligibilidad de los auténticos entes, advertiremos que por no tener los entes de razón una cognoscibilidad fundada en ellos mismos (como tampoco en sí mismos tienen ser), la que el entendimiento les confiere la tienen únicamente mientras este se la está dando. Por consiguiente, no es que el entendimiento, además de entenderlos *in actu,* previamente, los haya hecho inteligibles, sino que les da simultáneamente la inteligibilidad y el estar-siendo-entendidos. En el fondo, sostener esto es tanto como decir que, por no poseer un ser auténtico, tampoco tienen los entes de razón una auténtica inteligibilidad, si por ella se entiende una aptitud naturalmente previa a toda operación intelectiva. En suma: los entes de razón son inteligibles si por lo menos están siendo concebidos. Cumplida esta condición, hay que considerarlos aptos tanto para la objetualidad judicativa como para la discursiva.

Todo cuanto puede atribuirse a los entes de razón los supone ya constituidos en el único modo según el cual es ello, en verdad, posible: objetualmente, como término intencional de alguna actividad intelectiva. La posibilidad misma de que lleguen a estar constituidos como objetos de alguna intelección no es propiamente una posibilidad de ellos, sino de la facultad de entender, mientras esta no los haya objetivado en un acto de concebir. A partir de su inicial *obici*, que únicamente es un *concipi*, tiene el ente de razón, a su modo y manera —siempre, por supuesto, en dependencia de la facultad de entender— la índole de un sujeto de posibilidades que en calidad de aptitudes «suyas» le afectan, como quien dice, en sí mismo: no en la forma en que puede hacerlo una pura y simple denominación extrínseca, sino tal como corresponde a una aptitud intrínsecamente constitutiva de aquello que la posee. La posibilidad de ser objeto de alguna actividad de juzgar y la capacidad de comportarse como elemento integrante de una complexión discursiva son aptitudes que en los entes de razón ya presuponen para ellos mismos un *concipi* sin el cual nada puede pertenecerles.

En ese *concipi*, y únicamente en él, puede estribar el *cognosci* que Juan de Santo Tomás afirma como imprescindible para el ente de razón, no en cuanto de un modo extrínseco denomina a este ente, sino en tanto que lo constituye en su propia objetualidad (a la que toda su «entidad» se reduce): «El ente de razón no se establece en el estar-siendo-conocido que a la manera de una denominación extrínseca le atañe, dado que ello

es algo común al ente real y al ente de razón (*ens rationis non consistit in cognosci quasi denominative extrinsece, hoc enim est commune enti reali et rationis*), sino en el estar-siendo-conocido, respecto del cual es como una consecuencia, o sea, que el ente de razón se constituye cuando del propio estar-siendo-conocido viene a resultar que un no-ente se comporte como un ente (*sed in cognosci quasi consecutive, id est quando ex ipso cognosci consequitur, quod non ens se habeat ut ens*. *Cursus Philosophicus Thomisticus* I, 310 a 28-35). Claro está que el *cognosci* (incluso el genético y no el meramente denominativo) no es la *cognoscibilitas*, y, por tanto, la posibilidad de ser objeto de la actividad de juzgar, así como la capacidad de aparecer insertos en estructuras raciocinativas, pueden considerarse como verdaderas aptitudes de los entes de razón, aunque siempre sobre la base de que se encuentren ya constituidos por virtud de su objetivación conceptual (no por la simple «posibilidad» de concebirlos).

Aquí dejaremos intactas las cuestiones relativas a la génesis intencional del ente de razón, las cuales habrán de ser examinadas en la Tercera Parte de este libro. En cambio, resulta ahora enteramente oportuna la cuestión de si los *entia rationis* son humanamente inteligibles en ideas claras y distintas (según la terminología de la Escuela, con conocimiento «propio y quidditativo»). Formulado de esta manera, el asunto es expresamente discutido y resuelto de una manera afirmativa por Araujo (*Commentaria in universam Aristotelis Metaphysicam*, Lib. II, q. 4, a. 6: *An noster intellectus de entibus rationis propriam ac quidditativam possit habere cognitionem*). El más decisivo y general de los argumentos de Araujo para probar su tesis está inicialmente formulado con términos poco explícitos en virtud de su brevedad: «porque —razona Araujo— el entendimiento forja los entes de razón, y los forja de tal manera que los hace ser términos de su contemplación» («*Nam intellectus operatur entia rationis, et operatur illa per contemplationem ad ipsa terminatam*»). La argumentación que este resumen expone quiere decir que la facultad de entender suscita los entes de razón entendiéndolos, por lo cual, así como los forja enteramente, los entiende también en su íntegra quiddidad (con todas las notas que en cada caso la constituyen).

Y no otra cosa, efectivamente, se confirma cuando, pocas líneas más abajo de las acabadas de aducir, Araujo afirma: «como quiera que todo conocimiento intelectivo forma un concepto, y dado, además, que los entes de razón son intelectivamente conocidos en la medida en que lo pueden ser, los conceptos que de ellos forma el entendimiento tienen la posibilidad de ser quidditativos y cabales» («*cum omnis cognitio intellectiva conceptum formet, et alias entia rationis, iuxta merita suae cognoscibilitatis, cognoscantur ab intellectu, conceptus, quos de eis format intellectus quidditativi et perfecti esse possunt*»). No declara aquí Araujo el sentido en que toma la expresión «concepto quidditativo», pero es cosa bien conocida que, en la terminología de la Escuela, se designa con esta fórmula el concepto que, además de ser «propio» (no común u oscuro, sino claro, es decir, suficientemente determinativo), tiene la cualidad de ser «distinto» (*i. e.*, expositivo de las notas esencialmente constitutivas de la quiddidad a la cual se refiere). De esta forma, el concepto quidditativo, además de lograr que el objeto al que apunta se distinga de los demás, lo determina poniendo de manifiesto las

mismas notas que intrínsecamente lo constituyen, no algo diferente de estas notas, aunque necesariamente las acompañe, o las anteceda, o las subsiga. Ciertamente, un concepto así es de una gran exactitud y perfección, mas no puede extrañar que lo tengamos de lo que nuestro propio entendimiento forja, ya que este lo posee también de quiddidades que no son obra suya.

Como suscitados por el entendimiento y dependientes por completo de él, los entes de razón pueden ser objetos de conceptos que lleguen a penetrar hasta en las últimas diferencias especificativas de sus correspondientes quiddidades. Explícitamente reconoce Araujo que el entendimiento declara estas últimas diferencias, pudiendo de esta manera poseer definiciones exactas de los entes de razón: «de ellos [se refiere a los entes de razón] el entendimiento tiene definiciones exactas, donde se declaran sus diferencias últimas» («*de eis intellectus habet exactas definitiones, in quibus ultimae illorum differentiae declarantur*», *loc. cit.*, inmediatamente después del segundo de los textos antes consignados). Los ejemplos que en el mismo lugar propone Araujo se refieren todos ellos a una de las clases de ente de razón, las *secundae intentiones*, de las que trata la lógica en su versión tomista, pero suficientes para probar que la índole del ente de razón no pone, en principio, ningún obstáculo a que el entendimiento humano la penetre de manera exhaustiva. De esta suerte, la inteligibilidad del *ens rationis* es claramente superior a la de entidades tales como los *sensibilia propria* de los sentidos externos, dado que estos objetos, según vimos (cap. XII), no resultan inteligibles (no lo son para el entendimiento humano) en su completa especificidad.

* * *

Tampoco pone en principio el ente de razón obstáculo alguno a que lo conozcamos de una manera científica, entendiendo por ello no solo la explicación de los objetos de este tipo mediante definiciones rigurosas, sino también el establecimiento de su clasificación y de alguna argumentación que a su modo permitan esclarecerlo etiológicamente. El mejor examen de este asunto es, entre los llevados a cabo por Suárez, Araujo y Juan de Santo Tomás, el que este último hace (*Cursus Philosophicus Thomisticus* I, 265 b-266 b) de una manera directa, aunque solo como una parte en las respuestas a las objeciones contra la tesis según la cual el objeto formal y adecuado de la lógica lo constituye un ente de razón que es *secunda intentio.*

El problema de la cognoscibilidad científica del ente de razón queda resuelto por Juan de Santo Tomás en virtud de la diferencia entre el ente de razón sin fundamento en la realidad ni ordenación alguna a ella y el que, por el contrario, tiene algo real por fundamento o está a ello ordenado. Para el primer caso, que es el de los objetos del tipo de la quimera, no se da ciencia alguna («*de ente rationis, quod nullum habet fundamentum neque ordinem ad ens reale, nulla datur scientia, sicut de chimaera et aliis similibus*»), mientras que respecto a los objetos que están en el segundo caso puede darse una ciencia de la cual sean de suyo objetos, tal como las privaciones son tratadas en las ciencias y tal como las relaciones y distinciones de razón ocupan

abundantemente a los teólogos («*De ente autem rationis, quod habet fundamentum in re vel ordinem ad ens reale, potest dari scientia per se, sicut de privationibus agitur in scientiis […] et de relationibus et distinctionibus rationis multa agunt theologi*»). Una vez sentada esta tesis, pasa Juan de Santo Tomás a resolver la dificultad según la cual el ente de razón, por no estar de suyo dotado de verdadero ser, tampoco puede estar de suyo provisto de verdadera *scibilitas* o aptitud para ser objeto de ciencia. Al menos aparentemente, hay una incongruencia entre la respuesta de Juan de Santo Tomás a esta objeción y la tesis, por él mismo mantenida, donde se afirma que los entes de razón para los que cabe la posibilidad de alguna ciencia son, exclusivamente, los que tienen un fundamento en la realidad o que de algún modo están a ella ordenados. Veamos en qué consiste el aparente desajuste.

La respuesta de Juan de Santo Tomás a la dificultad en cuestión no distingue, al menos inicialmente, dos modalidades del ente de razón, sino que, por el contrario, es tan general o amplia como esta misma dificultad. En efecto, la respuesta consiste, según la forma en que inicialmente se la expone, en hacer que, como afectado por la posibilidad de que le alcance algún conocimiento científico, el ente de razón no es, desde luego, una cosa, pero es, sin embargo, un objeto («*non est entitas, cui tamquam subiecto realiter insit scibilitas, est tamen obiectum aliqua scibilitate attingibile*»). Esta respuesta sirve también para los entes de razón del tipo de las quimeras y, ciertamente, su validez para este tipo de objeto no queda excluida, sino confirmada, por la ulterior referencia que hace Juan de Santo Tomás a la posibilidad extrínseca. Sin embargo, ya antes de hacer esa referencia, introduce Juan de Santo Tomás una cierta condición o restricción de la cognoscibilidad científica del *ens rationis,* y la establece precisamente al declarar lo que basta para que algo sea unívoca y simplemente cognoscible de un modo científico: *ut autem aliquid sit simpliciter et univoce scibile, sufficit quod per se obiective sit attingibile a potentia, secundum quod obiectum fundat necessariam connexionem.*

Lo que deba entenderse por «según que el objeto funda una conexión necesaria» es cosa que algunas líneas más abajo se pone de manifiesto al declararse que caben dos formas de que algo pueda ser científicamente conocido: o que su cognoscibilidad científica se deba a su intrínseca entidad, la cual la posee en sí misma, o que se deba a que el objeto puede como tal ser conocido y perfeccionar objetualmente al entendimiento, en tanto que está fundado en un ente real («*potest esse aliquid scibile vel ratione intrinsecae entitatis, quae est subiectum cognoscibilitatis, vel quia obiective potest cognosci et perficere intellectum obiective, ut est fundatum in ente reali*»). En resolución, para Juan de Santo Tomás el objeto funda una conexión necesaria cuando a su vez tiene a un ente real por fundamento, y solo entonces, y únicamente así, puede el ente de razón ser cognoscible de una manera científica. De esta forma, hemos vuelto a la distinción que parecía abandonada en los comienzos de la respuesta a la dificultad en cuestión.

Ahora bien, si se admite, como de un modo bien justificado hace Juan de Santo Tomás, que hay entes de razón no susceptibles de ser científicamente conocidos, se está a la vez admitiendo, de una manera implícita, que de esos mismos entes de razón

podemos tener un cierto conocimiento científico, a saber, justamente el de que no son susceptibles de esta forma de cognoscibilidad. Juan de Santo Tomás aduce, al final de su respuesta, la explicación que santo Tomás da del concepto aristotélico de «lo incognoscible científicamente, que es científicamente cognoscible» (τὸ μὴ ἐπιστητὸν ἐπιστητόν, *Met.* VII, 1030 a 33): *de non scibili hoc scire possumus quod non scitur* (*In Met.*, Lib. VII, lect. 4, n. 1336). Pero es el caso que, en el final de su respuesta a la dificultad planteada para todos los entes de razón por la carencia de verdadera entidad, no *parece* referirse Juan de Santo Tomás exclusivamente a los entes de razón sin fundamento *in re*, sino también a los dotados de un fundamento de esta clase. Así cabe advertirlo para reparar en el hecho de que la referencia al comentario de santo Tomás acerca del mencionado concepto aristotélico viene inmediatamente después del pasaje, arriba transcrito, donde se afirma la cognoscibilidad científica de los objetos que no la poseen intrínsecamente, sino por ser algo real el fundamento de ellos.

Con todo, y tanto si ha habido como si no ha habido aquí un ocasional *lapsus* del riguroso pensador tomista, lo que desde un punto de vista estrictamente doctrinal importa es obtener esta doble conclusión: 1.ª, los entes de razón sin fundamento alguno en la realidad no tienen otra cognoscibilidad científica que la meramente negativa y refleja de los objetos cuya ineptitud para ser materia de ciencia es científicamente cognoscible; 2.ª, todos los entes de razón con algún fundamento *in re* son, por el contrario, objetos provistos de cognoscibilidad científica positiva y directa, como si fueran genuinos entes, si bien es cierto que, por no serlo en verdad, tampoco tienen una posibilidad epistémica intrínsecamente suya, sino de raíz tan ajena como la que corresponde al hecho de su propia objetualidad.

La posibilidad epistémica de los entes de razón sin fundamento *in re* debe calificarse, en primer lugar, de meramente negativa, porque se agota en ser la posibilidad de que científicamente conozcamos que esos objetos *no* son cognoscibles de una manera científica. Sostener que esta posibilidad es negativa no quiere decir que se confunda con una imposibilidad, sino que no pasa de ser la posibilidad de un conocimiento negativo, a saber, el de que nada positivo podemos conocer científicamente de ninguno de los objetos de esa clase. Y se trata, a la vez, de una posibilidad epistémica refleja, precisamente porque es la posibilidad de hacer objeto de ciencia a nuestra falta de ciencia respecto de esos objetos. Por su carácter reflejo, esta posibilidad no implica, a pesar de su aspecto paradójico, ninguna contradicción.

Como en todo cuanto posee un carácter reflejo, también en ella han de distinguirse dos planos: el de aquello sobre lo cual se reflexiona y el de la reflexión misma. Al primero de estos dos planos pertenece la carencia de ciencia respecto de los entes de razón sin fundamento *in re,* y en el segundo plano está, en cambio, la ciencia de esa falta de ciencia. Por consiguiente, también los entes de razón sin fundamento *in re* se encuentran situados, ante todo, en el plano inferior, aunque solo de una manera oblicua, no directa, porque en él aparecen solamente como aquello a lo que la falta de conocimiento científico está referida. Y de un modo todavía menos directo reaparecen en el plano superior, pues incluso la propia falta que se refiere a ellos está presente también de una

manera oblicua como objeto, a su vez, de un cierto conocimiento de carácter científico. Por último, debe asimismo observarse que la posibilidad epistémica, meramente negativa y refleja, de los entes de razón sin fundamento *in re* se limita a una única verdad: la de que carecen de posibilidad epistémica positiva y directa. Y aunque esta única verdad es demostrable y, por ello mismo, científica, no cabe considerarla como una ciencia, pues no hay ciencia alguna que se constituya únicamente con una sola verdad, la cual, además, solo indirecta y negativamente se refiere a su objeto.

Según ya vimos, Juan de Santo Tomás niega que de los entes de razón del tipo de la quimera se dé ciencia alguna (*nulla datur scientia*). El hecho es enteramente indubitable, puesto que no hay ninguna ciencia cuyo tema lo constituyan los cuadrados redondos, o las sirenas, o los centauros, etc. Pero el simple hecho de que no haya ciencia alguna cuyo tema o materia lo constituya algún objeto de carácter quimérico no demuestra la imposibilidad de que los objetos de esta índole sean el asunto propio de una ciencia o de varias. ¿Por qué no lo pueden ser? Al negar que de ellos se den ciencias, no aduce Juan de Santo Tomás razón alguna, pero ¿cabría inferirla de lo que él mismo dice al sostener que para que algo sea cognoscible, simple y unívocamente, de una manera científica basta que objetualmente sea de suyo alcanzable como fundante de una conexión necesaria (*secundum quod obiectum fundat necessariam connexionem*)?

Para responder a esta pregunta es primordialmente necesario establecer de un modo inequívoco el sentido de la «conexión necesaria». Tomada de un modo muy amplio, esta expresión tiene un significado en el cual puede subsumirse el nexo entre el predicado y el sujeto de toda proposición tautológica, y es obvio que acerca de los entes de razón sin fundamento *in re* podemos formular tautologías, ya completas, ya solamente parciales. Así, por ejemplo, es una conexión necesaria, y de índole tautológica, el nexo entre el predicado y el sujeto de la proposición «un cuadrado redondo es un cuadrado redondo», y lo mismo debe decirse para el caso de las proposiciones «un cuadrado redondo es un cuadrado» y «un cuadrado redondo es redondo», las cuales son necesariamente verdaderas en tanto que, tomadas solamente según su pura y simple forma lógica, son meras tautologías.

Mas como quiera que las verdades científicas, aunque expresan conexiones necesarias, no se reducen a tautologías *sensu stricto*, han de excluirse de las verdades científicas todas cuantas poseen este carácter tautológico, aunque expresen conexiones necesarias. De lo cual a su vez resulta que, si de los entes de razón de carácter quimérico no podemos tener ningún conocimiento científico (salvo el meramente negativo y reflejo en el que se capta esa misma imposibilidad), ello ha de tener su explicación en que no cabe para los objetos de esta índole la posibilidad de fundar conexiones necesarias demostrables, que son las únicas de las cuales la ciencia consta, aunque no sean las únicas verdaderas. Sin duda, también aquí se puede alegar un hecho: el de la falta de demostraciones de esas conexiones necesarias en el caso de los objetos de carácter quimérico. Pero igualmente nos encontramos aquí con que el hecho no basta para resolver la cuestión, pues no es esta la de si hay, o no hay, demostraciones de nexos necesarios para objetos quiméricos, sino que se trata de saber si tales demostraciones son

posibles o no lo son.

La imposibilidad de que los entes de razón funden conexiones necesarias demostrables (no meramente tautológicas) es susceptible de demostración. Aquí se propone la siguiente: para que los entes de razón quiméricos pudieran fundar conexiones necesarias demostrables sería preciso que se pudiera probar que la falta de estas conexiones es incompatible con las quiddidades de los entes de razón quiméricos; pero tal demostración es imposible, porque ya las propias quiddidades de todos los objetos de este género quedan constituidas en virtud del enlace de unas notas que son incompatibles entre sí. Dicho de otra manera: no se puede probar que una quiddidad intrínsecamente *dividida* esté necesariamente *unida* a algo, pues lo que es necesario que por uno de sus extremos le convenga es preciso que le disconvenga por el otro. Mas entonces resulta que la más inmediata explicación de que los entes de razón quiméricos no funden conexiones necesarias demostrables *no* está en que los objetos de esta índole carecen de fundamento *in re,* sino en que sus propias quiddidades (vale decir, ellos mismos formalmente tomados, siendo este «formalmente» de sentido ontológico y no el de la mera lógica formal) carecen de toda intrínseca unidad, pues ni siquiera cabe atribuirles una unidad *per accidens.* Un cuadrado que a la vez no es un cuadrado porque es redondo, una mujer que a la vez no es una mujer porque es un pez, etc., son ciertamente objetos desprovistos de fundamento *in re,* pero carecen de esta clase de fundamento porque no pueden tenerlo, y no cabe que lo posean porque solo en la mente pueden hallarse unidas (solidarias en cuanto miembros de una quiddidad imposible) unas notas incompatibles entre sí.

En cambio, puede en principio fundar conexiones necesarias demostrables todo ente de razón que no sea un objeto intrínsecamente disyunto. Aunque todos los entes de razón carecen de aptitud para existir, no todos ellos consisten en objetos quiméricos, quiddidades compuestas de unas notas que entre sí son opuestas. Así, *v. gr*., la ceguera no es una quiddidad intrínsecamente disyunta como lo es, en cambio, el cuadrado redondo. Cierto que la ceguera queda constituida como un mero ente de razón cuando la concebimos a la manera de un ente, transfigurándola en nuestro entendimiento de tal modo que una falta de ser pasa a ser pensada como un ser, pero de suyo esa falta no se compone de unas notas que se oponen; y solamente porque la concebimos como componiéndose a su vez con algún ente se convierte en un imposible, ya que no cabe que una falta de ser añada algo a una entidad positiva. La ceguera, por tanto, es científicamente cognoscible, y por la misma razón lo es también toda στέρησις concebida como una ἕξις. Y son asimismo científicamente cognoscibles objetos tales como los oficios del género y de la especie, la función del sujeto de un enunciado o la de término medio de un silogismo, etc. —todas las *secundae intentiones* de que se ocupa la lógica —, porque ninguno de estos objetos es un compuesto de opuestos, si bien cada uno de ellos, concebido según el modo de una relación real, constituye un nuevo ente de razón. (Sobre este punto hemos de volver al tratar de la clasificación del *ens rationis*).

* * *

La pregunta por cuál es entre las dos ciencias universales —metafísica y lógica— la que tiene a su cargo la consideración del ente de razón ha dado lugar a un debate que esencialmente podemos ver resumido en las tesis de Suárez y Araujo. El pensamiento de Suárez sobre este punto (*Disp. Met.*, Disp. LIV, n. 1) consiste sustancialmente en que, si bien todas las disciplinas humanas tienen necesidad del conocimiento y ciencia de los entes de razón, es, sin embargo, la metafísica la única a la cual corresponde la tarea de elaborar ese conocimiento («*Est enim eorum* [se refiere a los entes de razón] *cognitio et scientia ad humanas doctrinas necessaria [...] Nec vero potest hoc munus ad aliam quam ad metaphysicam spectare*»). Por el contrario, para Araujo (*Commentaria in universam Aristotelis Metaphysicam*, Lib. III, q. 1, a. 1), la consideración del ente de razón pertenece tanto a la metafísica como a la lógica, si bien de modo distinto, pues mientras aquella lo estudia secundariamente —por su analogía con el ente real— pero en toda su latitud, la lógica lo tiene por objeto primario de su saber, aunque solo lo trata en tanto que directivo de las obras de la razón («*Diversimode et sub diversa ratione, pertinet consideratio entis rationis ad Metaphysicam atque ad Logicam [...]. Metaphysica agit de ente rationis secundario, et per analogiam ad ens reale [...]. Rursus Metaphysica agit de tota latitudine entis rationis; at Logica de ente rationis primario [...] agitque de illo sub ratione directivi operum rationis*»).

El tratamiento que de esta cuestión hace Araujo es más detenido y matizado que el de Suárez. Hay, sin embargo, una fundamental coincidencia entre las dos posiciones, por cuanto el monopolio de la consideración del ente de razón, atribuido por Suárez a la metafísica, atañe únicamente al estudio de los caracteres más generales o comunes de todos estos objetos (*ad metaphysicum munus existimo pertinere ea quae communia et generalia sunt entibus rationis tradere*), con lo cual no se excluye que la lógica se ocupe de ciertos entes de razón. La principal, aunque no la única, discrepancia que en este punto mantienen entre sí Suárez y Araujo afecta más a la naturaleza de la lógica que a la posibilidad epistémica del ente de razón, y en último término consiste en que, mientras para Araujo la lógica tiene en el ente de razón (al menos, en una cierta clase de él) su objeto primario, para Suárez los entes de razón de los que la lógica se ocupa son en esta tratados solamente por su conexión con los objetos de ella sin exponer sus índoles esenciales, de un modo análogo a lo que sucede en la física con las privaciones («*licet aliae facultates, ut physica, vel dialectica, aliquando attingant aliqua entia rationis, quae cum suis obiectis coniuncta sunt, tamen non possunt ex propriis rationes quasi essentiales eorum exponere», loc. cit.*). En favor de Suárez habla el argumento de que la lógica no ha de hacer el estudio general de los *entia rationis* si, como afirma Araujo, los estudia en tanto que directivos de las obras de la razón, pues no todos cumplen este oficio; pero en favor de Araujo está, sin embargo, el hecho de que la lógica teórica —no la lógica como técnica— se ocupa siempre —y no, como dice Suárez, *aliquando*— de los entes de razón que son *secundae intentiones.*

§ 3. TIPOLOGÍA DEL ENTE DE RAZÓN

En el examen del problema de la cognoscibilidad del ente de razón hemos atendido a la diferencia —expresamente alegada, para resolver la cuestión, por Juan de Santo Tomás — entre los entes de razón con fundamento *in re* y los que no tienen ningún fundamento de esta índole. Pero ya vimos que la explicación inmediata de que en los entes quiméricos no haya nada científicamente cognoscible (con la única salvedad, meramente negativa y reflexiva, de su propia imposibilidad epistémica) no consiste en que los entes quiméricos carecen de fundamento *in re*, sino en que sus quiddidades se componen de elementos o notas que se oponen, excluyéndose mutuamente. En ello estriba también la explicación de que los entes quiméricos carezcan de fundamento *in re*, pues tal carencia no es meramente fáctica o eventual, sino apodíctica, y, en consecuencia, ha de estar exigida en cada uno de ellos por la quiddidad correspondiente. Tal es, en efecto, el caso, pues todo ente quimérico tiene una quiddidad *divisa contra se*, para la cual no cabe, por consiguiente, un fundamento posible.

Con la expresión «fundamento posible» se hace aquí la versión del «fundamento *in re*», porque aunque este puede también ser traducido con la expresión «fundamento real», tal fórmula solo sería correcta sobre la base de que se tomara por «real» no únicamente lo existente en acto, sino, sin excepción, todo lo posible, como de hecho sucede en la elaboración escolástica de la teoría del *ens rationis* en su oposición al *ens reale.* De todas formas, es oportuno aclarar, a su vez, que aquí por «posible» se entiende lo que puede existir o, en otros términos, lo posible en tanto que ente y no solo en tanto que objeto, pues según el segundo modo son posibles también las quiddidades quiméricas o intrínsecamente disyuntas.

Así pues, ningún fundamento posible con valor transobjetual puede asignarse a los objetos quiméricos, dado que estos son imposibles, en calidad de entes, a consecuencia de la intrínseca disyunción de sus respectivas quiddidades; pero, en cambio, es perfectamente lícito sostener que no todos los entes de razón se encuentran en ese caso —o, en términos positivos, que hay entes de razón con fundamento transobjetual— porque, aunque todos los objetos de esta índole son, a título de entes, imposibles, no todos deben esta imposibilidad a una intrínseca disyunción quidditativa. Así, por ejemplo, la ignorancia, que en tanto que ente es imposible porque no cabe que la falta de ser *sea* ser, no debe su imposibilidad como ente a que su propia quiddidad esté dividida contra sí. La carencia de saber, la ignorancia, no se compone con dos notas que se oponen, excluyéndose mutuamente, pues para ello resultaría indispensable que la ignorancia fuese a la vez un saber = una no-ignorancia (como el cuadrado redondo es un cuadrado que a la vez es un no-cuadrado, y como la sirena es una mujer que a la vez no es una mujer porque es, a la vez, un pez, etc.). Otro ejemplo: la relación que con la proposición «yo soy» me afecta por cuanto soy el sujeto de esta proposición, es en calidad de vínculo efectivo —como auténtico nexo transobjetual— un imposible, mas no lo es por tener una quiddidad que se anule a sí misma, sino porque mi relación con la proposición «yo soy» es algo tan puramente objetual como esa misma proposición y como cualquiera otra.

Todos estos ejemplos, y cuantos puedan alegarse como casos de entes de razón cuyas quiddidades no están intrínsecamente divididas, hacen ver que hay entidades imposibles con fundamento transobjetual posible y que lo que de un modo necesario impide que las entidades quiméricas tengan un fundamento de ese género es el carácter intrínsecamente dividido de las correspondientes quiddidades y no la índole de imposibles que en cuanto entes de razón poseen. La absoluta ineptitud para existir es (negativamente) un valor extraquidditativo que de una manera necesaria viene determinado en cada uno de los entes de razón por la quiddidad respectiva. Es esta, por consiguiente, el fundamento de ese valor extraquidditativo negativo que de una manera necesaria pertenece a todos los entes de razón y que, justo por pertenecerles de ese modo, se comporta como una «propiedad» en la estricta acepción del ἴδιον aristotélico *(Top.* I, 5, 102 a 18). Pero aunque en todo ente de razón es la respectiva quiddidad el fundamento de la correspondiente imposibilidad de existir, cabe, no obstante, que haya para esa misma quiddidad un fundamento posible con valor transobjetual, o bien que, por el contrario, no lo haya. Pues no se da ninguna contradicción entre la imposibilidad de que los entes de razón sean transobjetuales y la posibilidad de que sea transobjetual su fundamento. Para que tal contradicción se diera sería preciso que se confundiesen entre sí el ente de razón y el fundamento del ente de razón. Lo que en el caso de los *entia rationis cum fundamento in re* se halla provisto de valor transobjetual es el fundamento de estos entes, no los entes así fundados.

Es, pues, lícita la división general de los entes de razón en la clase de los que tienen algún fundamento *in re* y la clase de los que no poseen ningún fundamento de esa índole. Con esta división no se expresa la diferencia entre dos situaciones ocasionales. Habida cuenta de que el fundamento *in re* es*,* tal como ya se explicó, un fundamento posible, tanto el tenerlo, como el no tenerlo son apodícticos, no simplemente fácticos. El ente de razón con fundamento *in re* no puede dejar de poseerlo, y el que carece de él no puede llegar a adquirirlo. Ahora bien, carecer de este fundamento no es lo mismo que no tener, en absoluto, ninguno. *Nihil sine ratione sufficiente.* Mas para poder pensar una razón suficiente de lo irreal desprovisto de todo fundamento *in re,* es imprescindible atender a otra nota de este, acerca de la cual nada se ha dicho aquí hasta este momento, aunque sin duda estaba sobreentendida. Esa nota concierne al significado del *in re* por cuanto este, además de incluir, según quedó puntualizado, la posibilidad y el valor transobjetual, también contiene la referencia a lo que pudiéramos llamar la materia del ente de razón, es decir, aquello a lo que en cada caso se atribuye la índole de lo apodícticamente irreal. Según esto, un fundamento *in re* es el que no es extrínseco a aquello mismo a lo cual conviene la índole del ente de razón si queda concebido *ad instar entis.* Por tanto, el único fundamento que los entes de razón sin fundamento *in re* pueden tener ha de ser algo no dado en la materia de ellos y, en definitiva, solo puede consistir en el poder sintético que nuestra capacidad de concebir posee por tener la aptitud de representarse como una unidad la agrupación de unas notas mutuamente excluyentes.

La cuestión de este fundamento no ha sido suficientemente examinada en la doctrina escolástica acerca de lo irreal, y fuera de esta doctrina todavía menos. Las

determinaciones propuestas para la índole del fundamento en cuestión pueden reducirse a dos: por un lado, se viene a decir que este fundamento consiste en la fecundidad de nuestra potencia intelectiva, y, por otro lado, se sostiene que se encuentra en nuestro capricho. La primera interpretación aparece en Suárez (*Disp. Met.*, Disp. LIV, Sect. 1, n. 8) cuando este, después de haber hablado de los modos según los cuales se forman los entes de razón que son, respectivamente, negaciones o relaciones de razón, y tras haber dicho que ambos modos poseen un fundamento real o están ordenados al conocimiento de algo verdaderamente atribuible a las cosas mismas («*duo modi fundantur aliquo modo in rebus, vel ordinantur ad cognoscendum aliquid quod vere de rebus ipsis dici potest*»), asegura que hay todavía una tercera causa de que se formen entes de razón. Trátase de una cierta fecundidad del entendimiento, que tiene el poder de constituir con verdaderos entes otros que son fingidos, uniendo partes que no son susceptibles de composición transobjetual, como cuando forma la quimera y cosas de ese tenor, forjando así los entes de razón denominados imposibles o prohibidos («*Est tamen tertia causa proveniens ex quadam foecunditate intellectus, qui potest ex veris entibus ficta conficere, conjungendo partes quae in re componi non possunt, quomodo fingit chymaeram aut quid simile, et ita format illa entia rationis quae vocantur impossibilia et ab aliquibus dicuntur entia prohibita*»).

Como representante de la interpretación según la cual es nuestro capricho el fundamento de los entes de razón sin fundamento *in re,* baste mencionar a un tomista de nuestro siglo, J. Gredt (*Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, n. 110), quien, después de decirnos lo que entiende por «fundamento del ente de razón», a saber, aquello en función de lo cual este queda objetualmente constituido por nuestro entendimiento («*fundamentum entis rationis est id, secundum quod obiective formatur ab intellectu nostro*»), y después de afirmar que, en consecuencia, el ente de razón se divide *per accidens*, por virtud del fundamento, en ente de razón con y sin fundamento real («*Exinde ens rationis dividitur, divisione per accidens ratione fundamenti, in ens rationis cum fundamento in re et sine fundamento in re*»), afirma que el que carece de este apoyo real se funda en nuestro capricho (*«Ens rationis sine fundamento in re fundatur in libidine nostra*»), coincidiendo de esta manera con lo que acerca del *ens fictum* sostiene Spinoza.

En este asunto la tesis más rigurosa es la de Suárez, porque pone el fundamento en cuestión dentro de la potencia intelectiva, en vez de trasladarla a la voluntad según se hace en la tesis que instala ese fundamento en el capricho humano. Todo cuanto en el presente capítulo se ha dicho frente a la afirmación spinoziana según la cual *homo ex sola libertate [...] connectit quae connectere et disjungit quae disjungere vult* debe también aplicarse a la tesis que basa en nuestro capricho la formación de entes de razón sin fundamento *in re*. Y lo más decisivo en la crítica arriba hecha a la tesis spinoziana es que, para querer efectuar las arbitrarias uniones y desuniones de las que en esa tesis se habla, hace falta, como algo previo, haberlas hecho ya objeto de representación. Lo cual, si queda cumplido sin ningún fundamento *in re*, solo puede tener por base a la propia facultad intelectiva, que es la que, previamente al ejercicio de la facultad de querer, lleva

a cabo la representación indispensable para ese mismo ejercicio. Cierto que en la terminología de Spinoza el *ens fictum* va por un lado y el *ens rationis* por otro, pero ello no impide que sea lícito atribuir los defectos de la concepción spinoziana del ente fingido a la tesis según la cual es el capricho humano lo que explica que se formen entes de razón sin fundamento *in re*. Esta tesis y la concepción spinoziana del ente fingido coinciden en poner en la voluntad el fundamento de las construcciones (y de las destrucciones) arbitrariamente llevadas a cabo por la facultad intelectiva, y esa coincidencia justifica por sí sola una crítica radicalmente común.

Pero la tesis de Suárez, aunque inmune a esta crítica, tampoco resulta por completo satisfactoria. La fecundidad del entendimiento, en la que Suárez basa los entes de razón que carecen de apoyo *in re*, puede igualmente invocarse para los casos en los que forjamos quiddidades posibles, las cuales, por ser posibles, difieren de todo ente de razón. Debe, sin duda, reconocerse que aunque Suárez habla de la fecundidad del entendimiento, añade que las ficciones por este elaboradas se cumplen *conjungendo partes quae in se componi non possunt*, lo cual evidentemente es bien distinto de lo que acontece en las ficciones donde se enlazan partes transobjetualmente compatibles. Mas esto, si bien subsana hasta cierto punto la vaguedad de la apelación a la fecundidad del entendimiento, no alcanza, sin embargo, a remediarla enteramente. No son lo mismo las ficciones judicativas que las meramente conceptuales, y, aunque algunas de estas pueden resultar de aquellas, no siempre se constituyen de ese modo.

Por último, aun dejando aclarado que se trata precisamente de ficciones conceptuales donde se constituyen quiddidades divididas contra sí mismas, todavía permanece un resto de vaguedad si no se tiene explícitamente presente la capacidad del entendimiento para formar complexiones conceptuales valiéndose de elementos transobjetualmente incompatibles. Y si cabe afirmar que todo ello es tenido en cuenta por Suárez al menos de una manera implícita, lo que así se demuestra no es que esas complexiones, en las cuales consisten los entes de razón con fundamento *in re*, se deben en último término a la fecundidad de la potencia intelectiva, sino que esta fecundidad dimana del poder que el entendimiento tiene para hacer tales enlaces. Ese poder es una independencia operativa respecto de la posibilidad transobjetual de sus propias síntesis conceptuales. También cabe llamarlo «libertad» y, tal como ya se explicó al hacer la crítica de la concepción spinoziana del *ens fictum*, se trata, indudablemente, de una efectiva libertad, mas no de una libertad que pertenezca a la facultad de querer, lo cual hace patente que no estriba en ningún capricho. Incluso cabe observar que la ficción conceptual de quiddidades divididas contra sí mismas puede tener lugar con ocasión, y como consecuencia, de ciertos razonamientos, a saber, todos los que son demostraciones por reducción *ad absurdum*. (La comprensión de cualquiera de estas pruebas —tanto si la demostración es *quia* como si es *propter quid*— no puede tener lugar sin la ficción conceptual del absurdo correspondiente).

* * *

La carencia apodíctica de fundamento *in re* conviene, sin excepción, a los objetos que son quiddidades divididas contra sí mismas. No por ello son estos entes de razón más ineptos para existir —más imposibles— que los dotados de un fundamento posible con valor transobjetual. Evidentemente, la ineptitud para existir no es graduable, y, por otro lado, el fundamento *in re* que ciertos entes de razón poseen es extrínseco a ellos y, por lo mismo, no aminora ni compensa en modo alguno la correspondiente irrealidad. Así pues, los entes de razón con fundamento *in re* son tan imposibles como los desprovistos de todo fundamento de esta clase, de tal manera que el reservar la denominación de imposibles para las quiddidades divididas contra sí mismas —tal como, por ejemplo, lo hace Suárez en el texto últimamente citado de la Disp. LIV, Sectio 1, n. 8— constituye una palmaria incongruencia, puesto que da a entender que los entes de razón cuyas quiddidades no están divididas contra sí mismas son posibles no solo objetualmente —lo cual conviene a todos los entes de razón— sino también de un modo transobjetual, por obra, justamente, del valor transobjetual de su fundamento. Y otro tanto parece que se deba decir ante el hecho de que los entes de razón del tipo de la quimera sean considerados —tambien por Suárez, Disp. LIV, Sect. IV, n. 2— como «enteramente fingidos por el entendimiento sin ningún fundamento en la realidad» (*omnino ficta per intellectum sine fundamento in re, ut chymaera*), pues tampoco en los otros entes de razón hay algo que no esté fingido por el entendimiento. Esos otros entes de razón tienen un fundamento posible con valor transobjetual, pero no lo poseen en sí, como un elemento o ingrediente de la quiddidad respectiva, sino fuera de esta, en algo que formalmente ellos no son.

Y, sin embargo, no cabe dejar de advertir una cierta dosis de verdad en esa observación de Suárez acerca de los entes de razón del tipo de la quimera, en la misma medida en que no resulta por completo satisfactorio el tener por absolutamente fingido lo fingido con un apoyo transobjetualmente posible. El mismo santo Tomás hace acerca de la quimera —es decir, acerca de todos los entes de razón cuyas quiddidades están divididas contra sí mismas— una observación esencialmente idéntica a la de Suárez y en la que este muy probablemente se inspiró. En efecto, según santo Tomás (*In I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1), se da una triple diversidad en las significaciones de los nombres (*eorum, quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas*), pues hay algunas que según todo su ser se hallan fuera del alma, siendo así entes completos, como un hombre y una piedra (*quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam, et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis*); hay otras que nada tienen fuera del alma, como los sueños y la imaginación de la quimera (*quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chymaerae*); y hay otros que tienen fundamento real fuera del alma, pero reciben de una operación de esta un complemento ideal en lo concerniente a lo que en ellos es formal, tal como en lo universal se hace patente, pues aunque la índole humana es algo transobjetual, no tiene en ese algo el carácter de lo universal, ya que fuera del alma no se da ninguna índole humana común a varios seres (*quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale est per operationem*

animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis).

La calidad de *omnino ficta*, atribuida por Suárez a los entes de razón del tipo de la quimera, equivale al *nihil habent extra animam* asignado por santo Tomás a la imaginación de la quimera y a los sueños. Por lo que a los sueños se refiere, su equiparación con el caso en que la quimera se encuentra no es acertada. Las imágenes oníricas, según ya se explicó en el capítulo XIII, pueden ser nuclearmente representativas de algo que efectivamente esté existiendo; pero incluso cuando de hecho no exista lo representado por ellas, esta fáctica inexistencia es irreductible a la inexistencia apodíctica que conviene a todo ente de razón; y, por último, aun en los casos de máxima extravagancia, las imágenes oníricas no se constituyen como representaciones «absurdas» en la acepción estricta en que se emplea este término para descalificar a las quiddidades paradójicas. Pero, prescindiendo de la cuestión de las imágenes oníricas, es indudable que para la ficción de la quimera no se da nada *extra animam*, cabalmente en la rigurosa acepción de que para aquella no cabe ningún fundamento posible con valor transobjetual, mientras que para los entes de razón con fundamento *in re* cabe algo extraanímico: justamente, ese fundamento.

Si nos preguntamos por la causa de que no acabe de satisfacernos el tener a estos entes por totalmente fingidos, habremos de tener en cuenta que, aunque ningún fundamento es intrínsecamente constitutivo de lo fundado, ello no impide que en lo fundado esté virtualmente presente el fundamento. Esta presencia virtual, no formal, de lo posible en algo formalmente imposible es lo único capaz de justificar que tan solo los entes de razón en los que no se da esa peculiar presencia del fundamento (porque carecen de él) resulten considerados como totalmente fingidos, pues los demás, aunque evidentemente no son irreales a medias, sino por completo, tienen en algo transobjetual su fundamento posible, de tal suerte, por tanto, que no se deben exclusivamente a la capacidad del entendimiento para forjar objetos desprovistos de todo valor transobjetual.

El carácter de *omnino ficta* o *mere ficta* (ambas expresiones son usadas por Suárez en el lugar últimamente citado), que en el sentido acabado de declarar conviene a las quiddidades paradójicas y, como tales, sin fundamento *in re*, permite comprender la escasa, o casi nula, atención prestada a este tipo de objetos por la doctrina escolástica del ente de razón. Esto explica, a su vez, que hayan quedado descuidadas en ella dos importantes distinciones concernientes a las quiddidades paradójicas o divididas contra sí mismas. Se trata, en primer lugar, de la distinción entre las quiddidades *abiertamente* paradójicas y las que son paradójicas de una manera *latente*. Un triángulo euclidiano cuya suma angular sea inferior o superior a 180 grados es una quiddidad paradójica o dividida contra sí misma, pues aunque en el concepto del triángulo euclidiano no entra el valor de la suma de sus ángulos, la figura en cuestión está transobjetualmente ligada, de una manera apodíctica, a ese mismo valor, de tal modo, por consiguiente, que a la vez lo tendría y no lo tendría.

Otro ejemplo: un hombre radicalmente carente de la capacidad de reír es también una quiddidad quimérica o paradójica, puesto que la aptitud radical para la risa, aunque no

está incluida en el concepto del hombre, es transobjetualmente un ἴδιον de la índole humana, el cual, por tanto, habría de ser a la vez tenido y no tenido por el hombre en cuestión. Son, así, quiddidades latentemente paradójicas aquellas en cuyo concepto no se nos hace patente, de un modo explícito, la mutua incompatibilidad de sus notas constitutivas, que, sin embargo, se pone de manifiesto por virtud de una demostración. Todas estas quiddidades son entes de razón y, además, sin fundamento *in re* (vale decir, son *omnino ficta*), porque la pertenencia a esta clase de entes es un hecho ontológico y no un efecto de que nos demos cuenta de ella, análogamente a como la pertenencia a la clase de los entes reales —incluso en el estricto sentido en que aquí se toma lo real— no tiene nada que ver con nuestra conciencia de ella, por ser un hecho puramente ontológico.

En segundo lugar, es también de interés la diferencia, dentro de los entes de razón sin fundamento *in re*, entre los que tienen la apariencia de poseerlo y los que carecen de semejante apariencia. Esta distinción, nunca propuesta hasta ahora, queda plenamente justificada a la vista de ficciones tales como las que hacen los matemáticos cuando consideran el círculo como un polígono regular de un infinito número de lados, o bien definen la línea recta como una circunferencia de radio infinitamente grande, y el punto como una circunferencia de radio infinitamente pequeño, o las paralelas como líneas que se cortan en el infinito, etc. De estas ficciones se ha ocupado Brentano (*Carta a Kraus de 17 de octubre de 1902*, en *Die Abkehr vom Nichtrealen*), afirmando, por una parte, que la mayoría de los matemáticos las usan impunemente, y señalando, por otra parte, que el trasladarlas al ámbito de la filosofía llevaría a las más absurdas consecuencias; mas nada dice Brentano acerca de la cuestión de si tales ficciones matemáticas tienen un fundamento *in re* o si, por el contrario, no lo tienen, a pesar de que parecen poseerlo.

Ya resulta algo extraño el hecho de que Brentano admita el uso impune (*ungestraft*) de estas ficciones por las matemáticas, mientras que carga con las más disparatadas consecuencias (*ungereimtesten Konsequenzen*) a su traslado a la filosofía. Si en su uso matemático estas ficciones no dan malos resultados, ello se debe a que los matemáticos tienen clara conciencia de la índole meramente ficticia de tales simulaciones; pero ¿por qué los filósofos no habrían de ser también claramente conscientes de ese carácter ficticio? Con todo, lo que filosóficamente más importa en el examen de estos entes de razón es el problema de la apariencia de fundamento *in re* que nos presentan. Sin duda alguna, ha de ser solo una apariencia, porque no cabe que tengan un verdadero fundamento real unas quiddidades tan evidentemente paradójicas como el polígono que es un círculo y la recta y el punto que son unas circunferencias, etc. Todas las quiddidades divididas contra sí mismas carecen de fundamento *in re*, y esta carencia, como ya anteriormente se ha hecho ver, es apodíctica, no meramente fáctica, por lo cual se ha de dar en todos los casos de quiddidades paradójicas. Ahora bien, ¿a qué se debe el que las mencionadas ficciones matemáticas, sin dejar de parecer unas ficciones, parezcan precisamente unas ficciones con fundamento *in re*?

En sus esquemáticas consideraciones sobre los ejemplos que en concreto analiza, Brentano no se plantea la cuestión, pero dice algo que parcialmente puede ayudar a

resolverla. Tomamos el caso de la definición, dada por Kepler, de la línea recta: un círculo de radio infinitamente grande. Es el primero de los ejemplos aducidos por Brentano, quien, inmediatamente después de haberse referido a las consecuencias máximamente absurdas de trasplantar al ámbito filosófico las ficciones de los matemáticos, dice que Kepler hizo esa definición de la línea recta (*so definierte Kepler die gerade Linie als einen Kreis von unendlich grossen Radius*) por cuanto él, en virtud de que los arcos de circunferencia, conforme disminuye su curvatura, van *in infinitum* acercándose a la línea recta como límite externo (*indem er, weil die Kreisbögen bei abnehmender Krümmung sich der geraden Linie als aüsserer Grenze ins Unendliche nähern*), fingió que también este mismo límite *externo* entra en la extensión del concepto de «círculo» (*fingierte, dass diese aüssere Grenze selbst noch in den Umfang des Begriffes Kreis falle*).

Es sintomático que Brentano insista sobre el adjetivo «externo», con el cual califica al límite hacia el que tienden inagotablemente los arcos de circunferencia, conforme la curvatura de esta disminuye. Por ser siempre *externo* ese límite es por lo que la definición de que se trata es únicamente una ficción. Y a ello se debe justamente el hecho de que, en los otros dos ejemplos por él examinados, siga Brentano insistiendo en la índole *externa* del límite respectivo. Así, a propósito de la definición del punto como una circunferencia de radio infinitamente pequeño, observa Brentano que la circunferencia cuya curvatura aumenta se acerca inagotablemente al punto como límite *externo* de ella (*In der Tat nähert sich der Kreis bei zunehmender Krümmung dem Punkte als aüsserer Grenze ins Unendliche an*). Por último, con ocasión de la definición del círculo como un polígono regular de infinito número de lados, Brentano insiste: también aquí —afirma— nos encontramos, hablando con exactitud, con un límite al que en calidad de *externo* se acercan inagotablemente los polígonos inscritos y los circunscritos (*auch hier haben wir es, genau gesprochen, mit einer Grenze zu tun, der als aüsserer die eingeschriebenen wie umschriebenen Polygone sich ins Unendliche nähern*).

En suma: lo que Brentano pretende con su insistencia sobre el carácter externo del límite que interviene en las tres ficciones analizadas es señalar el motivo por virtud del cual se ha de sostener que no pasan estas de ser meras ficciones, aunque debe reconocerse la verdad de la inagotable aproximación al límite en los tres casos de que se trata. Pero de ese motivo puede inferirse algo más que lo que de él extrae Brentano, y es justamente que esas tres ficciones, y todas las que se encuentran en su caso, son entes de razón cuyo fundamento *in re* no pasa de ser meramente aparente, pues no se basan en nada que pueda darse en aquello a lo cual se atribuye la índole de ficticio, sino en algo distinto de ello y que siempre le es «exterior».

Adviértase que la exterioridad de que se trata no es la que respecto de lo fundado atañe al correspondiente fundamento, sino la del límite al que inagotablemente se tiende en cada una de las tres ficciones en cuestión. Si este límite es siempre exterior a aquello que tiende a él (y es preciso que lo sea siempre, ya que el tender a él nunca se agota), jamás estará dado *a parte rei* un fundamento que a su modo justifique el concebir una circunferencia como algo dotado de la índole de una verdadera línea recta o de un

auténtico punto o de un genuino polígono.

Comparemos esta situación con aquella en la que se encuentra, *v. gr.*, la ceguera, que es uno de los entes de razón con efectivo fundamento *in re*, y preguntémonos: ¿qué se quiere decir al afirmar que hay un fundamento *in re* para la ceguera? Sin duda alguna, lo que con esta afirmación se quiere dar a entender consiste en que es verdad que puede darse transobjetualmente algo en lo cual a su vez esté dado, y no de un modo puramente objetual, la ineptitud para ver. Precisamente por ello es por lo que se dice que la ceguera, aunque no puede tener un «ser» auténtico (justo porque consiste en una «falta de ser»), tiene, no obstante, el ser veritativo, el ser-verdad que la hay o que la puede haber, por cuanto es verdad que hay, o que puede haber, algún efectivo ser que esté privado de la potencia visiva. Mas no es, en cambio, verdad que pueda darse transobjetualmente algo en lo que a su vez esté dada, y no de un modo meramente objetual, la identidad de la índole de la circunferencia con la de la línea recta, o con la del punto, o con la del polígono. Una circunferencia a la que convenga la identidad con esas índoles no solamente no tiene un ser auténtico, sino que tampoco tiene, ni puede tener, algún auténtico ser afectado por esa identidad. El único ser veritativo que las ficciones en cuestión poseen es el ser-verdad que en los respectivos sujetos de atribución se da una inagotable aproximación al límite correspondiente, mas entonces lo que es verdad es esa aproximación y no la identidad entre aquello que tiende al límite y el límite mismo nunca llegado a alcanzar.

Mas el hecho —o, mejor, la necesidad— de que las ficciones matemáticas en cuestión carezcan de fundamento *in re*, poseyéndolo solo de una manera aparente, es cosa bien diferente de una falta absoluta de valor. Si las ficciones de las que estamos tratando no tuviesen valor de ningún género, carecería de toda justificación su uso en las matemáticas. Este uso responde ciertamente a un valor verdadero, no ficticio, el valor de una utilidad sin duda alguna, pero, en último término, el valor también de una verdad. Claro que esta verdad, a la que tales ficciones matemáticas responden en definitiva, no es la del peculiar ser veritativo atribuible a los entes de razón con fundamento real, pero tampoco es la verdad meramente lógico-formal de las puras tautologías, tal como la concerniente, por ejemplo, a la afirmación de que el cuadrado redondo es cuadrado y redondo (afirmación a la que cabe añadir todas cuantas están implícitas en ella).

La verdad a la que responden las ficciones matemáticas de las que venimos hablando puede expresarse diciendo que determinados objetos matemáticos, al incrementarse, o al disminuirse, en alguna de sus características, tienden inagotablemente hacia un límite que les es exterior, pero este modo de hablar necesita, para ser verdaderamente útil, ir acompañado de la clara conciencia de que también hay en él una ficción. Porque en rigor no es verdad, por ejemplo, que una circunferencia, al aumentarse su radio, vaya acercándose a una recta, la cual se comporta siempre como un límite externo. Ninguna circunferencia puede aumentar su radio ni disminuirlo, por la misma razón por la que ningún número puede aumentar ni disminuir sus unidades, análogamente a como tampoco cabe que un concepto se aumente o se disminuya en su comprehensión ni en su extensión.

Por tanto, la verdad a la que propia y rigurosamente responde la ficción de una línea recta consistente en una circunferencia de radio infinitamente grande es la verdad que se expresa al sostener que, de *dos* circunferencias, la de radio más grande es la que más se aproxima a una línea recta; y la verdad a la que responde la ficción de un punto consistente en una circunferencia de radio infinitamente pequeño se ha de expresar afirmando que, de *dos* circunferencias, la de radio menor es la más parecida al punto; y, finalmente, la verdad a la que responde la ficción de una circunferencia que es un polígono regular de una infinita cantidad de lados es la verdad que se enuncia al decir que, de *dos* polígonos regulares, el de mayor número de lados es el de área más próxima a la que una circunferencia delimita. En las tres verdades que se acaban de formular no hay ya ninguna ficción, y las tres ficciones matemáticas de las que veníamos ocupándonos son útiles por su valor de esquemas o compendios de esas mismas verdades.

No todas las ficciones matemáticas están en el mismo caso que las tres hasta aquí consideradas. Así, las magnitudes negativas, aunque en tanto que negativas son, sin duda, entes de razón, no son, sin embargo, entes de razón con fundamento real meramente aparente, sino, por el contrario, con verdadero fundamento real, encontrándose, por consiguiente, en la misma situación que la ceguera, la ignorancia, la enfermedad, etc., es decir, para expresarlo *in genere*, exactamente en la misma situación en que se encuentran todas las privaciones. Y en verdad, toda magnitud negativa es, formalmente hablando, una privación. Puede ocurrir que se relativice la noción de las magnitudes negativas, tal como hiciera Kant (*Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*), quien sostiene que no son negaciones de magnitudes (*denn es sind die negative Grössen nicht Negationen von Grössen*) sino algo verdaderamente positivo en sí mismo, solo que antitético de algo otro (*sondern etwas an sich selbst wahrhaftig Positives, nur was dem anderen entgegengesetzt ist*, según puede leerse hacia el final del prólogo del mencionado ensayo). Entendidas de esta manera, las magnitudes negativas no constituyen ficciones, no son entes de razón de ningún tipo, sino entidades posibles, afectadas de relaciones asimismo posibles («reales» en la acepción amplia que este término tiene en la doctrina tradicional que lo contrapone al *ens rationis*).

En ningún caso, por tanto, son las magnitudes negativas entes de razón con aparente fundamento real. A este género de objetos pertenecen tan solo las quiddidades paradójicas a las que corresponde un ser veritativo diferente del que poseen las meras tautologías. Las quiddidades paradójicas desprovistas de ese ser veritativo que no es tautológico son, por consiguiente, las que de un modo más radical merecen la calificación de *omnino ficta* o *mere ficta*, atribuida por Suárez, según vimos, a todos los entes de razón sin fundamento real, es decir, a todas las quiddidades paradójicas o quiméricas.

* * *

Otra de las consecuencias de la escasa atención prestada por la doctrina tradicional del

ens rationis a los entes de razón sin fundamento real es el encuadramiento de estos entes dentro del grupo de las *negaciones* en el sentido de las faltas de ser (*negationes formaliter sumptae*). Tal encuadramiento no ha sido mantenido por todos los representantes de la doctrina tradicional del ente de razón, pero queda afirmado por la mayor parte de ellos, entre los cuales se cuentan nada menos que Araujo y Juan de Santo Tomás. El propio Suárez parece conceder a ese encuadramiento un valor no inferior al de la tesis que lo excluye (compárense, como prueba de esta vacilante actitud, los números 1 y 10 de la Sección IV de la Disp. LIV).

Los argumentos de Suárez en favor del encuadramiento dentro del grupo de las negaciones (n. 10) son dos: 1.º, el total carácter de no-entes que debe atribuirse a los entes de razón meramente fingidos o sin fundamento real (*cum enim huiusmodi entia ficta simpliciter sint non entia, merito sub negatione comprehenduntur*); 2.°, el hecho de que a veces los fingimos para explicar por una especie de negación simple (mero concepto negativo) una negación compleja (proposición negativa) de carácter apodíctico (*interdum ad explicandum quasi per simplicem conceptum complexam et impossibilem negationem, huiusmodi entia impossibilia finguntur*). Por modo de ilustración, añade Suárez al segundo argumento dos ejemplos del nexo entre la negación compleja o judicativa de carácter apodíctico —equivalente a la afirmación de una imposibilidad— y la negación conceptual o simple, constitutiva de un ente quimérico. Así, por ser imposible —dice Suárez— que un caballo sea un león, decimos que es fingido, y denominamos quimera, o algo similar, al ente que se concibe por modo de caballo y león a la vez (*ut quia impossibile est equum esse leonem, ideo illud ens quod concipitur per modum equi et leonis simul, dicimus esse fictum, et chymaeram vel aliquid simile nominamus*); y de la misma forma, para que expliquemos la necesidad de la negación «el buey no puede volar», aprehendemos como algo imposible y como un ente de razón al buey volante (*et ad eumdem modum, ut explicemus hanc negationem esse necessariam, «bos non potest volare» apprehendimus bovem volantem ut quid impossibile et ens rationis*).

El argumento según el cual los entes de razón sin fundamento *in re*, los quiméricos, deben considerarse negaciones por ser absolutamente no-entes no es admisible, pues solo cabe aceptarlo si se identifican entre sí el sujeto de atribución de la carencia de ser y esta misma carencia. Lo carente o falto de ser no es la carencia o falta respectiva, ni siquiera en el caso de lo absolutamente desprovisto de ser, que es el caso en el que se encuentran los objetos quiméricos. Suárez tiene razón en afirmar la imposibilidad total de los *entia ficta simpliciter*, no al sostener que consisten en negaciones, puesto que nunca, según acaba de exponerse, es el sujeto de atribución de una carencia la carencia atribuida a ese sujeto. Un polígono redondo es un objeto al que sin duda debe atribuírsele una falta total de ser, pero no menos indudablemente debe asimismo admitirse que, justo en tanto que objeto, es diferente de esa falta total.

Y pasando al segundo argumento, también debe negársele la validez que le concede Suárez, pues aunque la proposición modal «es imposible que un caballo sea un león» equivale a la proposición *de inesse* «un caballo que es un león es un imposible»,

debiendo decirse otro tanto respecto de las proposiciones «es imposible que un buey vuele» y «un buey que vuela es un imposible», lo que con todo ello se demuestra es que fingimos puros imposibles tanto con el concepto del «caballo-que-es-un-león» como con el concepto de un «buey-que-vuela», pero no que estos puros imposibles consistan formalmente en negaciones, entendiendo por ellas unas faltas —en ambos casos, absolutas o totales— de ser. Los imposibles, por muy puramente que lo sean, no son las puras o completas faltas de posibilidad que debemos atribuirles, y no son esas faltas porque son, justamente, los respectivos sujetos de atribución.

Según Araujo, las quimeras o composiciones antitéticas (*compositiones repugnantes*) son negaciones, pero precisamente negaciones que por no tener fundamento alguno real, se condistinguen de las privaciones y de las relaciones de razón (*Commentaria in universam Aristotelis Metaphysicam*, Lib. III, q. 1, a. 4). Los textos de Araujo referentes a la división general del *ens rationis* —los contenidos en el lugar que acaba de consignarse— prueban bien claramente que para Araujo los entes de razón quiméricos son negaciones carentes de fundamento real, pero esos textos no incluyen nada por virtud de lo cual se desvirtúe la objeción que aquí hemos hecho —frente a Suárez— al impugnar la tesis de que las quiddidades quiméricas sean verdaderamente negaciones. Que los entes quiméricos carecen de fundamento real lo prueba Araujo de la siguiente forma: las cosas con las que se confecciona la quimera no fundamentan su mutua composición, sino, al contrario, su mutua repulsión, porque son antitéticas e ineptas para la síntesis que con ellas finge el entendimiento (*res, ex quibus chimaera confingitur, potius fundant remotionem unius ab altera, cum sint disparatae et ineptae ad coniunctionem talem, qualem ex illis fingit intellectus*).

La prueba es enteramente correcta, mas no se ve de qué modo serviría para superar la distinción entre lo carente de realidad y de fundamento real, por una parte, y, por otra, la índole misma de la carencia, constitutiva de la negación. En el artículo 5 de la misma q. 1 dentro del Libro III de la obra citada, define Araujo la negación como remoción de la entidad real (*negationis essentia consistit in hoc, quod sit remotio entitatis realis*), y agrega que esa remoción puede ser simple, como la significada con el término «no-ente», o forjada por el modo de una composición antitética, como un monstruo compuesto de diversas especies (*quae potest simplex esse, ut negatio, quam significat terminus iste, non ens, vel conficta per modum repugnantis compositionis, ut monstrum compositum ex diversis speciebus*).

Contra esta división de la negación debe decirse que lo admisible para el *non ens* no es aceptable para las composiciones antitéticas de que venimos hablando. En efecto, dada la irrestricta universalidad —trascendentalidad— del ente, el no-ente no solo incluye todo aquello a lo que el ser le falta, sino asimismo toda falta de ser, también la misma que conviene al no-ente, pero las quiddidades quiméricas o composiciones paradójicas no están en el mismo caso: ninguno de sus elementos ni su síntesis tienen la irrestricta universalidad positiva del concepto del ente ni la irrestrictiva universalidad negativa del concepto del no-ente.

Tampoco en Juan de Santo Tomás se encuentra nada que desvirtúe la objeción aquí

hecha a la tesis según la cual los entes de razón quiméricos son verdaderas negaciones. En lo que Juan de Santo Tomás dice acerca de estos objetos (*Cursus Philosophicus Thomisticus* I, q. II, a. 1, 290 a 29-44 y q. XVII, a. 2, 581 b 24-582 a 6) no hay ninguna puntualización ni ningún argumento que constituya una novedad respecto de lo que ya hemos visto en Araujo sobre este mismo asunto. Y tanto frente a Juan de Santo Tomás y Araujo como frente a Suárez cuando este argumenta en favor de la tesis de que los entes de razón quiméricos son negaciones, se ha de advertir que para sostener que estos objetos no son negaciones, sino sujetos de atribución de negaciones, no es necesario pensar que están dotados de un fundamento *in re*, porque aquello a lo cual se atribuye, en el caso de los entes de razón quiméricos, la carencia de toda realidad, no es, a su vez, una carencia o falta, dada en algo transobjetualmente posible, sino una quiddidad solo posible en el entendimiento y de una manera pura y simplemente objetual.

La quiddidad quimérica se encuentra, indudablemente, desprovista de verdadero fundamento *in re*, pero lo carente de esta base no es, ni tiene, un fundamento *in re* de su total carencia de realidad, ni es esta misma carencia, sino el sujeto de atribución de ella: algo pura y simplemente objetual, pero imprescindible para poder objetivarla. Dicho de otra manera: no todo sujeto de atribución de una carencia o falta es algo transobjetualmente posible y que como tal hace posible el concebir esa carencia o falta como si fuera un verdadero ente; por el contrario, también algo transobjetualmente imposible puede ser el objeto de atribución de una carencia o falta, y cuando esta consiste en una absoluta imposibilidad de existir, y su sujeto de atribución no está basado en ningún fundamento *in re*, lo pensado es precisamente un ente de razón quimérico, una quiddidad paradójica.

* * *

La distribución del *ens rationis* en negación y relación de razón, subdividiendo el primero de sus miembros en mera negación y privación, es la más aceptada por los principales representantes del pensamiento aristotélico-escolástico. Aquí también se la admite, aunque no en calidad de primordial clasificación de lo apodícticamente irreal, sino como división del ente de razón con fundamento *in re*, excluyéndose así, lógicamente, todas las relaciones que, además de ser irreales, no poseen ese fundamento. De esta suerte, la tesis que aquí se afirma coincide —una vez hecha la mencionada salvedad— con la propuesta por Suárez como alternativa de la tesis que sustenta que con la mera negación, la privación y la relación queda cubierta toda la latitud del *ens rationis*; pero, a diferencia de la que propone Suárez, la tesis aquí mantenida no se presenta como alternativa de la más aceptada y, ciertamente, tampoco se apoya en la argumentación que Suárez aduce (no se sabe muy bien si compartiéndola o simplemente exponiéndola. Araujo da por seguro lo primero —*op. cit.*, Lib. III, q. 1, a. 4—, sin suficiente motivo).

El razonamiento de Suárez (n. 2 de la Sección IV de la Disp. LIV), alegado tan solo como argumento posible en favor de que lo dividido en mera negación, privación y relación puede serlo el ente de razón con fundamento *in re* (*Divisum ergo illius

divisionis esse potest ens rationis quod habet in re fundamentum), consiste en que este ente de razón sirve de algún modo para las ciencias y los conocimientos de las cosas en cuanto son posibles a los hombres, teniendo, así, aptitud para ser objeto de ciencia y de enseñanza (*et ratio reddi potest, quia huiusmodi ens rationis aliquo modo deservit ad scientias et cognitiones rerum prout in hominibus esse possunt, et ita potest sub scientiam et doctrinam cadere*), por lo cual y dado que la mencionada división es de índole doctrinal, lo justo es inferir que en ella se trata solo de ese ente, porque el otro, el meramente fingido, es por completo eventual y puede multiplicarse inagotablemente (*unde, quia illa divisio doctrinalis est, de illo tantum ente rationis merito traditur; nam aliud ens rationis mere fictum est omnino per accidens et in infinitum multiplicari potest*).

El razonamiento tiene una fuerza muy escasa y, desde luego, no prueba lo que trata de demostrar, pues hay en él un tácito supuesto inadmisible, a saber, que solo el ente de razón con fundamento real es divisible científicamente. Este supuesto es necesariamente falso; si fuese verdadero, no sería científica la división del ente de razón en poseedor de fundamento real y desprovisto de esta clase de fundamento, pero entonces no podría tampoco ser científica la afirmación de que solo el ente de razón que se encuentra en el primer caso puede dividirse de una manera científica. Es verdad que el ente de razón sin fundamento real no es científicamente cognoscible (salvo de un modo meramente reflejo y negativo, según ya se explicó), careciendo, por tanto, de la posibilidad de ser científicamente dividido; pero el ente de razón *ut sic*, que es lo que se divide en poseedor de fundamento real y carente de este fundamento, no está en el caso de lo incognoscible —y, por consiguiente, indivisible— de una manera científica.

La invalidez del argumento no anula, sin embargo, la verdad de la tesis. Esta se prueba con otra razón: la imposibilidad de incluir las quiddidades paradójicas en alguno de los grupos establecidos al dividir el ente de razón en mera negación, privación y relación. Que las quiddidades paradójicas no son relaciones irreales con fundamento real es cosa que fácilmente se advierte si se recuerda que la carencia de este tipo de fundamento es necesaria para las quiddidades divididas contra sí mismas. Y que tampoco estas quiddidades son relaciones irreales sin fundamento irreal lo prueba el hecho de que, si bien entre los materiales o elementos de que se componen se da una relación de exclusión mutua, concebida como si fuese de recíproca conveniencia, tal relación no es ninguno de los materiales o elementos de la síntesis (ni aun en el caso de que alguno de ellos sea una relación, ya que esta diferiría de la que le sirve de nexo con el otro miembro de la composición paradójica), ni es tampoco el conjunto al que se atribuye el carácter de lo paradójico o quimérico.

Lo que pudiera llamarse la «relación paradójica», a saber, la quimera de la relación que no es relación, parece constituir una excepción a lo que se acaba de afirmar, pero únicamente lo «parece», porque en el grupo de las relaciones solo entra lo que de ningún modo está en el caso de no ser relación. Y en lo tocante a la imposibilidad de encuadrar las quiddidades paradójicas entre las meras negaciones, o bien entre las privaciones, baste recordar lo ya expuesto acerca de la distinción entre las carencias y los sujetos de

atribución respectivos, ya que, por lo demás, la diferencia entre las meras negaciones y las privaciones se mantiene sobre un común denominador: la índole de negaciones o carencias que tanto a las unas como a las otras conviene.

Habida cuenta de la imposibilidad de incluir las quiddidades paradójicas en alguno de los tres grupos respectivamente constituidos por la relación, la privación y la mera negación, y teniendo asimismo presente que las relaciones en las cuales ciertos entes de razón consisten pueden estar dotadas de fundamento real o bien carecer de él, nos encontramos con que la distribución del *ens rationis* en mera negación, privación y relación no es adecuada. Y no lo es, tanto si la consideramos divisiva del ente de razón en toda su latitud, cuanto si pensamos que lo en ella distribuido es solamente el dotado de fundamento real: lo primero, porque las quiddidades paradójicas no encajan en ninguno de los tres miembros de la división; y lo segundo, porque las relaciones de razón sin fundamento real son tan apodícticamente irreales como las dotadas de un fundamento de ese tipo. Por tanto, aquí se propone otra división del ente de razón en toda su latitud, señalando, a la vez, las subdivisiones inmediatas, con el siguiente esquema:

- ente de razón
  - sin fundamento real
    - quiddidad paradójica
    - relación irreal sin fundamento *in re*
  - con fundamento real
    - mera negación
    - privación
    - relación irreal con fundamento *in re*

Para fijar con la mayor exactitud el sentido y alcance de este esquema, son oportunas tres observaciones: 1.ª, debe recordarse que lo que aquí venimos entendiendo por «fundamento real» (o «fundamento *in re*») del ente de razón es un fundamento transobjetualmente posible y dado en aquello mismo a lo que se atribuye el carácter de apodícticamente imposible; 2.ª, la diferencia entre tener y no tener ese fundamento transobjetual es de primordial relevancia para una teoría del objeto puro que, como la aquí propuesta, está basada en el realismo metafísico y pretende, a su modo, servirle de complemento; 3.ª, es verdad que la división del ente de razón en poseedor y carente de fundamento real no concierne de una manera directa al ente de razón mismo considerado independientemente de las condiciones de su posibilidad como objeto, pero no es menos cierto que el tener algún fundamento real y el carecer de un fundamento de este tipo dimanan de la quiddidad misma a la que en cada caso se atribuye la índole de ente de razón, por lo cual pertenece a esa quiddidad, no en el modo de una nota formalmente constitutiva de ella, pero sí en la forma de una propiedad como determinación necesariamente ligada a aquello que la posee.

La clasificación del *ens rationis* según la diversidad formal de las quiddidades mismas que carecen de aptitud para existir es la propuesta por santo Tomás si se le suma la

quiddidad quimérica o paradójica. Al establecer la división del *ens rationis* según las modalidades de la *negatio* (subdividida en mera negación y privación) y la *relatio*, santo Tomás se atiene a las posibilidades cardinales de que una quiddidad sea un imposible, las cuales, para él, son justamente las dos a las que los dos miembros de esa división corresponden. Comprobémoslo con el célebre texto citado siempre por todos los tratadistas de este asunto. Es un texto muy breve y denso, cuyo contexto lo constituye la tesis (*De Veritate*, q. 21, a. 1) de que el concepto trascendental del *bonum* no añade al concepto del ente nada real, sino solamente de razón: «Ahora bien, lo que es de razón tan solo no puede ser sino doble. Pues toda posición absoluta significa algo existente en la naturaleza de las cosas» (*Id autem quod est rationis tantum non potest esse nisi duplex. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat*).

La exacta intelección de este pasaje requiere, en primer lugar, la introducción de un cambio en el modo de traducirlo. En la versión literal que acaba de formularse aparece «algo existente en la naturaleza de las cosas» como traslación castellana de *«aliquid in rerum natura existens»,* y esa es, indudablemente, la traducción literal; pero en castellano el término «existente», si no se le añade «en potencia», significa algo que en acto existe, y no es eso, sino «lo que puede existir» lo contrapuesto a lo que es de razón tan solo (*rationis tantum*), o sea, a lo que no puede existir fuera de la razón (equivalentemente: *in rerum natura*).

A la vista de ello, y haciendo, además, uso de la terminología acuñada en la presente investigación, el texto que nos ocupa debe re-traducirse de la siguiente manera: «Ahora bien, lo que solo es posible como objeto de intelección admite dos modalidades. Pues toda posición absoluta significa algo que puede tener un valor transobjetual». Es claro entonces que las únicas modalidades de lo que solo es posible como objeto de intelección son las opuestas a la *positio absoluta*: a saber, la *negatio*, por ser la falta de una posición absoluta, y la *relatio,* por ser una posición no absoluta, sino formalmente relativa o, mejor, si se permite el término, relacional, conectiva. Digámoslo todavía de otra manera: las únicas quiddidades *in genere* no imposibles son las que tienen la índole de posiciones sin hallarse afectadas del carácter de relaciones, pues las que no son posiciones, *i. e.*, las faltas, las negaciones, carecen necesariamente, todas ellas —en cuanto pensadas como algo positivo— de capacidad para existir, y de las que son relaciones hay unas que están dotadas de esa capacidad y otras que no la poseen; de todo lo cual se infiere que los tipos de ente de razón —es decir, de lo que solo es posible como objeto ante la conciencia intelectiva— son las negaciones —concebidas como si fuesen posiciones— y las relaciones —se sobreentiende, las que solo son relaciones de razón.

Mas si ahora nos preguntamos por qué razón estos dos tipos de quiddidades tienen el valor extraquidditativamente negativo que llamamos imposibilidad, no podremos encontrar otra respuesta que la del carácter intrínsecamente contradictorio de ellos; y dado que este carácter lo tienen, sin duda alguna, las quiddidades paradójicas o quiméricas —las cuales son formalmente irreductibles tanto a negaciones o faltas como a relaciones—, se hace preciso afirmar que esas quiddidades divididas contra sí mismas constituyen un tercer tipo de ente de razón. También ellas se oponen a la *positio*

absoluta, mas no por ser negaciones concebidas como si fuesen posiciones, sino por ser, formalmente hablando, composiciones imposibles concebidas como posibles.

En resolución, y enlazando el esquema antes propuesto con la clasificación tripartita que se acaba de formular, obtenemos este otro esquema:

- ente de razón
  - negación
    - mera negación
    - privación
  - relación de razón
    - con fundamento *in re* — con fundamento real
    - sin fundamento *in re* — sin fundamento real
  - quiddidad paradójica

En el examen analítico, que seguidamente haremos, de las diversas clases de ente de razón no se dedicará un especial apartado a las quiddidades paradójicas. Lo que de estas importa para la taxonomía de lo irreal ha quedado ya expuesto en los razonamientos destinados a justificarlas como un tipo de objeto irreductible a las otras modalidades del *ens rationis*.

§ 4. Negaciones como irrealidades apodícticas

La *negación* genéricamente contrapuesta a la *posición* es la carencia de una determinación positiva, independientemente de que su sujeto sea apto o inepto para poseerla. Así pues, el concepto genérico de la negación es constitutivamente relativo al concepto, también genérico, de la determinación positiva, ya que prescinde tanto de la posibilidad como de la imposibilidad de que esta determinación se dé en el sujeto mismo al que se atribuye su falta, mientras que no puede, en cambio, prescindir de la índole positiva de aquello a lo que se opone. De una manera puramente aparente, ciertos giros lingüísticos desautorizan o anulan la necesidad de que las negaciones se refieran, constitutivamente, a determinaciones positivas. Algunos modos de hablar, no infrecuentes por cierto, expresan, literalmente tomados, faltas que son carencias de carencias o si se quiere, carencias que son faltas de faltas: negaciones que no lo son de determinaciones positivas, sino de determinaciones que a su vez son formalmente negaciones. Decimos,

por ejemplo, que la salud es la falta de enfermedad, o que la perfección es la carencia de imperfección, o que la pureza es la ausencia o negación de la impureza, etc. Tales modos de hablar expresan literalmente y de manera inmediata negaciones, si bien estas, por referirse a negaciones a su vez, remiten mediatamente a determinaciones positivas.

La distinción entre lo inmediata y lo mediatamente negado en esos giros lingüísticos es, por consiguiente, necesaria para establecer la diferencia entre lo que con ellos queda aparentemente demostrado y lo que en verdad se demuestra con ellos. Lo que solo aparentemente se prueba con esos giros es que se dan negaciones que no lo son de determinaciones positivas, y lo único que con ellos verdaderamente se demuestra es que se dan negaciones que no lo son de determinaciones positivas de una manera inmediata, pero que lo son, en cambio, de un modo mediato y resolutorio. Sin embargo, esta distinción entre lo inmediato y lo mediato es, aunque necesaria, insuficiente para resolver la cuestión que las «negaciones de negaciones» plantean, pues deja sin explicar la posibilidad misma de que una negación sea excluyente de otra negación. Tal posibilidad solo puede explicarse por la capacidad que el entendimiento tiene de forjar entes de razón con negaciones, concibiendo las determinaciones negativas como si fuesen determinaciones positivas. Si no pudiésemos concebir la enfermedad, que es negación (de salud), como si fuera una posición (de falta de salud), tampoco podríamos concebir a su vez la salud como negación de la enfermedad, vale decir, como un caso de *negatio negationis.* En toda negación de negación hay, digámoslo así, la negación que niega —démosle el nombre de *negatio negans*— y la que por ella es negada —la correspondiente *negatio negata—,* de tal modo y manera que es la *negatio negata* lo que, concebido como si fuese una determinación positiva, queda excluido por la *negatio negans.* La diferencia entre las determinaciones inmediatamente excluyentes de determinaciones negativas y las inmediatamente excluyentes de determinaciones positivas consiste en que mientras que en aquellas lo negado es positivo tan solo en tanto que así concebido, en estas lo negado es, en cambio, positivo de suyo y no solo en virtud de una nueva ficción conceptual.

La mutua relativización de los conceptos de la *negatio* y la *positio* es válida únicamente en el plano de lo inmediato y de lo meramente lógico, no en un plano último y ontológico. En este nivel la negación implica la posición, pero no a la inversa. Toda falta es resolutivamente ausencia o carencia de una determinación positiva, mientras que ninguna determinación positiva es resolutivamente ausencia o carencia de una determinación negativa. O lo que es igual: ontológicamente, toda verdadera negación es negación de una posición, y ninguna posición es posición de una verdadera negación. El concepto de «verdadera negación» —la idea de «auténtica falta» o de «genuina carencia»— reposa sobre la base de que el ser tiene un carácter positivo o, dicho con más rigor, es propiamente positividad. La negatividad es falta de ser, y su ser-falta-de-ser no es ser propiamente dicho. De lo cual resulta que todo concepto que equivale al concepto del ente es propiamente positivo, aunque en un plano inmediato y solo lógico —en la acepción de solo conceptual— sea negativo, tal como cabe observarlo en la noción trascendental de lo «uno». La unidad trascendental, la equipolente de la entidad

ut sic, es, en efecto, una determinación conceptualmente negativa, por cuanto consiste en una cierta negación, la negación de división, de tal modo, por tanto, que lo uno es lo no-dividido, el *ens indivisum,* por expresarlo exactamente en los mismos términos que usa santo Tomás cuando habla de ello, a continuación, por cierto, del texto, ya mencionado, del artículo 1, q. 21, en *De Veritate*, donde se hace la división bimembre del *ens rationis,* basándola en el valor transobjetual de todo cuanto significa una *positio absoluta:* «Así pues, sobre el ente, que es lo primero que el entendimiento concibe, lo uno añade —explica santo Tomás— algo que solo es de razón, a saber, una negación, porque el denominar uno a algo equivale a llamarlo ente indiviso» (*Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum*). Pero justo porque la diferencia entre el ente indiviso y lo uno es solo conceptual, la indivisión es negación únicamente en el plano de los conceptos, en el inmediato y meramente lógico, no en el resolutivo y ontológico: de lo contrario, el concepto de ente, por «convertirse» con el concepto de lo uno, sería la más originaria o primordial de todas nuestras nociones negativas, y el concepto del ser no sería constitutivamente positivo, sino negativo formal y radicalmente: en suma, sería el concepto del no-ser.

Toda *negatio* concebida como *positio* es un objeto apodícticamente irreal, un imposible, para el que hay, sin embargo, un fundamento transobjetualmente posible. Recuérdese que lo que aquí se denomina negación no es el sujeto de atribución de una carencia, sino la carencia respectiva: no el enfermo, sino la enfermedad, no el ignorante, sino la ignorancia, etc. La posibilidad de concebir la carencia aisladamente, disociándola del correspondiente sujeto de atribución, no tiene ningún fundamento *in re*, sino tan solo en nuestro entendimiento, el cual, así como está provisto del poder de unir lo separado, también cuenta con la capacidad de separar lo unido. Mas la carencia concebida como falta que afecta a algún sujeto es un ente de razón que tiene por fundamento *in re* el hecho de que una cierta determinación positiva no esté dada en ese mismo sujeto. Es imposible que el faltarle algo a una cierta entidad sea una entidad verdadera, mas no es, en cambio, imposible que a una verdadera entidad le falte algo, y por ello tiene sentido el distinguir entre las faltas irreales o fingidas y faltas efectivas o reales. El valor transobjetual de una carencia efectivamente dada en algún ente no basta para que esa carencia sea en sí misma una efectiva entidad, pero basta, sin duda, para que el concebirla como si lo fuera tenga una cierta justificación en algo real irreductible a una capacidad de nuestra facultad intelectiva. Ese algo que así justifica la concepción de un no-ser como si fuese un ser es en cada caso un ente efectivamente existente, al cual le falta una cierta determinación positiva. La carencia o falta de una determinación positiva es real por cuanto existe algo en lo que esa misma determinación no existe. Como agudamente observa Araujo (*Commentaria in universam Aristotelis Metaphysicam* I, 340 b, texto ya aquí citado en el cap. IX), las carencias, aunque no son formalmente en las cosas, son, sin embargo, en ellas por razón del correspondiente fundamento o sustrato. Habida cuenta de que Araujo entiende por «cosas» los entes efectivos, ello quiere decir que la carencia existe porque hay algo en lo que no existe lo excluido por

ella, y tal es también, en definitiva, el sentido de la concepción aristotélica de la carencia como un ὄν συμβεβηκός.

Aristóteles no establece en términos generales y explícitos la tesis según la cual toda negación o carencia es ente *per accidens,* pero sin duda alguna admite de un modo implícito esta tesis al considerar, en calidad de ejemplo, la falta de blancura como algo que es en virtud del ser de aquello a lo que va unida. En efecto, tras haber dicho, como un ejemplo entre otros, que el ser-músico es ser-hombre por cuanto en un hombre acontezca el ser músico, afirma que así se dice, incluso, que la falta de blancura *es,* porque aquello a lo que de hecho va unida *es* (οὕτω δὲ λέγεται καὶ τὸ μὴ λευκὸν εἶναι, ὅτι ᾧ συμβέβηκεν, ἐκεῖνο ἔστιν, *Met.* VII, 1017 a 17-18). Tal vez extrañe que la fórmula τὸ μὴ λευκὸν haya sido traducida por «la falta de blancura», en vez de por «lo no blanco». La razón de haber procedido de este modo es que el contexto obliga a distinguir entre la falta y el sujeto de ella, para lo cual lo más correcto en castellano es, en este caso, llamar a aquella «la falta de blancura», dado que «lo no blanco» es pertinente al sujeto o soporte de esa falta. Por consiguiente, lo que en este texto dice Aristóteles es que también a una carencia o falta le atribuimos el ser por tenerlo aquello en unidad con lo cual se encuentra dada. Las faltas son porque sus sujetos son, es decir, porque hay ciertos entes en los cuales las hay; pero en definitiva ello quiere decir que el ser que las faltas tienen se reduce a que hay ciertos entes que no tienen ciertas determinaciones positivas.

* * *

La nada absoluta no es una «negación» en el más propio y formal sentido de esta voz, el único en que aquí la utilizamos y que es el de la carencia. La imposibilidad de que la nada absoluta sea un caso de negación —en principio, cabría pensar que fuese precisamente el caso, único, de la negación absoluta— se debe a que su concepto no posee ningún fundamento *in re* por virtud del cual se justifique o explique de algún modo el respectivo ente de razón. A diferencia de todas las negaciones, la nada absoluta no puede poseer ninguna clase de fundamento *in re*, porque todo fundamento de esta índole es sujeto de alguna determinación positiva (lo que solo tuviese determinaciones negativas carecería, también, de valor transobjetual) y ello le inhabilita para que en él se dé la absoluta carencia en que la omnímoda nada habría de consistir si fuese verdaderamente una carencia.

Ni siquiera le cabe a la completa nada la posibilidad de ser *per accidens.* Aquello a lo que eventualmente se halla unido un ὄν συμβεβηκός —en cada caso, el correspondiente ᾧ συμβέβηκεν— es algo que a su vez no es por virtud de una eventual unidad, sino como ὄν καθ᾽ αὑτό, tanto si es sustancia como si es accidente, y en ninguno de los dos casos es posible que la absoluta nada le esté unida: si es sustancia, porque no cabe que la omnímoda nada la determine, ya que ello consistiría en que no tuviese ningún ser; y si es accidente, porque este, a su vez, tendría que darse en una sustancia afectada por la nada absoluta. Mas si la nada absoluta no es carencia o *negatio* (ya que por las razones consignadas la «carencia absoluta» es imposible), resulta que como tampoco es una

relación y, evidentemente, no consiste en ninguna *positio,* solo queda que sea una quiddidad paradójica, dividida contra sí misma, como el círculo cuadrado, la materia sin extensión, etc. Y, efectivamente, en la nada absoluta todo está puesto y todo está negado. La «falta de todo sujeto de falta» (véase el cap. VII) no podría tener sujeto alguno y, de este modo, habría de negarse todo sujeto (y, en consecuencia, todo, ya que, al excluirse los sujetos, quedarían *eo ipso* eliminadas también todas las determinaciones), pero, a la vez, habría de ponerse algún sujeto (y, juntamente con él, las determinaciones respectivas), por tratarse precisamente de una falta.

Las negaciones propiamente dichas, las irreductibles a quiddidades paradójicas, no son, en manera alguna, composiciones apodícticamente irreales. La necesaria irrealidad que les conviene en tanto que concebidas como si fuesen entes verdaderos no les puede ser atribuída con independencia de que las concibamos de ese modo. De ahí que mientras la distinción entre lo fingido y lo real no es, en forma alguna, aplicable a las quiddidades paradójicas (todas ellas, sin excepción, son indudablemente fingidas), tal distinción sea, en cambio, perfectamente lícita y viable cuando se trata de las negaciones. Estas son efectivas, reales, cuando tienen un fundamento real efectivamente existente o, dicho de otra manera, cuando algo que *in actu* está existiendo les sirve de fundamento y sustrato. Ahora bien, ello es posible de dos modos, según que el sujeto de la falta carezca no solamente de la determinación positiva a la que aquella se opone, sino también de aptitud para poseerla, o bien carezca tan solo de esa determinación positiva. En el primer caso la negación es *mera negación*, y en el segundo es lo que se llama *privación* en el sentido estricto de esta palabra, que será el único en que aquí la utilizaremos (en su sentido amplio, la privación coincide con la negación en general, lo cual da ocasión a equívocos que en lo posible deben ser excluidos de antemano). Ambas, la mera negación y la privación, son apodícticamente reales, no, digámoslo así, en sí mismas, sino en tanto que conceptualmente objetivadas como si fuesen verdaderos entes: en calidad de algo positivo. Su posesión de un fundamento *in re*, ciertamente de índole positiva, no les da el ser *formaliter*, sino solo *fundamentaliter*, lo cual basta para tenerlas por reales, aunque no por entes verdaderos, sino, al contrario, por verdaderos no-entes.

Para el rigor y la pulcritud de la taxonomía de lo irreal es indispensable la claridad de la diferencia entre la mera negación y la privación. Esta claridad queda empañada cuando se incluye a las quiddidades paradójicas entre las negaciones. Para poder llevar a cabo esa inclusión —según es habitual en la doctrina escolástica del *ens rationis*— se hace preciso distinguir dos tipos de negaciones que no son privaciones: las exentas de todo sujeto y las inherentes a algún sujeto o sustrato. Mas para hacer esta distinción se requiere, ante todo, no que lo negativo sea pensable como externo a todo sujeto de inherencia por ser él mismo el sujeto donde la negación se encuentra dada, sino que la propia negación sea concebida de una manera absoluta, como un «en sí», aunque también quepa concebirla como dada en algún sustrato. Veámoslo en un texto de Suárez (Disp. LIV, sect. 5, n. 24), donde no es lo menos significativo el hecho de que se presente el caso de la nada como un ejemplo de negación sin sujeto: «la privación es siempre concebida como algo inherente o adjunto a algún sujeto […]; en cambio, la

negación no siempre es concebida de ese modo, porque la misma nada es una cierta negación concebida sin inherencia en cosa alguna, y lo mismo se echa de ver con los otros ejemplos anteriormente aducidos» (*privatio semper concipitur ut quid inhaerens vel adiunctum alicui subiecto [...]; negatio vero non semper, nam ipsum nihil est quaedam negatio, quae nulli rei inhaerere intelligitur, et idem constat ex aliis exemplis supra adductis*).

Los otros ejemplos a los que Suárez se refiere como casos también de negaciones sin sujeto son los que aparecen en el n. 23 de la misma Sección 5 de la Disp. LIV: los entes imposibles, pensados como sustancias, y el espacio y el tiempo imaginarios como fingidos sin sustrato alguno. Por lo que a la nada se refiere, es verdad que no se da en ningún sujeto, mas no es verdad que consista en una *negatio*, sino que es un puro *negativum* radicalmente imposible (como ente, no como objeto), por cuanto lo concebimos como lo carente de todo: de un lado, como el sujeto, meramente fingido, del total o absoluto carecer y, de otro lado y a la vez, como ningún sujeto, ya que también la índole misma de sujeto es una de las cosas que le faltan. Respecto de los entes imposibles que fingimos al modo de las sustancias, también debe reconocerse que no tienen sustrato alguno, mas no en virtud de que los concibamos como negaciones sin sujeto, sino porque los concebimos como sustancias y no como determinaciones de ellas. La χίμαιρα de los griegos, que era un monstruoso animal compuesto de león, cabra y dragón, no es concebido como una *negatio,* ni formalmente como un *negativum,* sino como un triple *positivum,* si bien es cierto que reductivamente (no, pues, de un modo inmediato) es *también* (*i. e.*, no exclusivamente) un triple *negativum,* de tal forma, por tanto, que en conjunto y en definitiva es una composición imposible o quiddidad paradójica. Pero importa advertir que no todas las quiddidades paradójicas son de ese mismo género. También cabe fingirlas en calidad de accidentes: como dadas en un sustrato que, por supuesto, es asimismo fingido. Así, una curvatura que es rectitud (al modo de la ficción matemática de la recta como una circunferencia de radio infinitamente grande) puede ser pensada como figura *de* un cuerpo, el cual es de esta suerte concebido como sustrato de ella; y quiddidades paradójicas tales como una enfermedad que es salud, una virtud que es un vicio, un sonido que es un color, etc., son ficciones de objetos pensados como accidentes, no como sustancias. Claro está que estos fingidos accidentes no tienen un verdadero fundamento *in re* —no lo tiene, según ya vimos, ninguna de las quiddidades paradójicas—, pero quedan pensados en calidad de determinaciones de un sujeto fingido.

Y, por su parte, el espacio y el tiempo imaginarios no son formalmente *negationes* sino *negativa* y, a la vez, *positiva*: en suma, composiciones imposibles, meras quiddidades paradójicas, y no pueden, por tanto, ser verdaderos ejemplos de negaciones sin sujeto alguno. Finalmente, no estará de sobra advertir que también las privaciones pueden resultar hipostasiadas en el modo de concebirlas, según acontece, *v. gr.*, cuando pensamos que esta o aquella enfermedad ha provocado tales o cuales efectos, o que la injusticia se opone a la auténtica paz, etc. Frente a esto pudiera tal vez decirse que, al llevar a cabo las ficciones en las que las privaciones son pensadas en calidad de sustratos,

no las concebimos expresamente como a su vez escindidas de todo sujeto de inhesión; pero así no se prueba que lo contrario no sea nunca posible y, por lo demás, se dan múltiples casos en los que se hace bien patente la posibilidad de la desconexión (conceptual) de la privación respecto de su sustrato, como cuando se asegura que «no hay enfermedades, sino enfermos», o como cuando se dice —formulando, de esta manera, el ejemplo más general— que «las privaciones sin sus respectivos sujetos son imposibles». Las enfermedades en el primer caso, y todas las privaciones en el segundo, son pensadas como un «en sí», cuyo valor transobjetual queda negado.

Consideremos globalmente la distribución que de la *negatio* en general se hace no solamente por Suárez, sino por los más señalados representantes de la doctrina escolástica del ente de razón. Su esquema es:

negación (en general)
- negación sin sujeto } *mera negación*
- negación en sujeto inepto para la *positio* opuesta } *mera negación*
- negación en sujeto apto para la *positio* opuesta: privación

Preguntémonos si lo así distribuido está considerado en cuanto dado de una manera transobjetual, o bien en cuanto ente de razón, es decir, como concebido a la manera de un ente. La respuesta es que en ninguno de ambos casos puede admitirse esa distribución. Si lo en ella clasificado está asumido como negación dada de una manera transobjetual, la clasificación es incorrecta por incluirse en ella la negación sin sujeto, la cual carece de todo valor transobjetual no ya solo *formaliter,* sino también *fundamentaliter,* puesto que consiste, según la misma interpretación a la que nos estamos refiriendo, en una composición imposible o quimérica. Mas también la clasificación es incorrecta si lo en ella distribuido está tomado en tanto que concebido a la manera de un ente, porque entonces tanto la privación como la mera negación pueden ser pensadas no solo como dadas, respectivamente, en un sujeto apto para la opuesta determinación positiva o en un sujeto inepto para esa determinación, sino también como dadas (por supuesto, solo objetualmente, pero de ello se trata en este caso) con exención de todo sujeto o sustrato.

En este mismo sentido no deja de ser sintomático el resultado que se obtiene de la comparación de dos textos de Juan de Santo Tomás, uno acerca de la índole de la negación que no consiste en privación y otro en el que se admite la negación de sustancia. En el primero Juan de Santo Tomás incluye, de un modo implícito, en la definición de la privación el estar dada la falta en un sujeto incompatible con la opuesta determinación positiva: «Mientras la privación es cierta negación, o carencia de forma, en un sujeto apto para recibir la forma opuesta, la negación es carencia en un sujeto al cual

repugna esa forma, tal como la negación de facultad visiva es negación en la piedra y privación en el hombre» (*privatio est quaedam negatio seu carentia formae in subiecto apto ad recipiendam formam oppositam, negatio autem est carentia in subiecto repugnante formae, sicut negatio potentiae visivae in lapide est negatio, in homine privatio,* cf. *Cursus Philosophicus Thomisticus* I, 287 a 20-27). En esta caracterización de la *negatio* no se ve, en modo alguno, cómo puede haber un lugar para las negaciones sin sujeto, aunque lo haya para las negaciones sin sujeto capaz de recibir las determinaciones positivas a las que estas se oponen. Sin embargo, no es menos cierto que entre las negaciones incluye Juan de Santo Tomás, en otra ocasión, a las negaciones de sustancia, con las cuales sustituye a las «aparentes» sustancias irreales, de la misma manera en que con la negación de cantidad sustituye a la aparente cantidad irreal (al vacío): «no se dan la sustancia irreal o la cantidad irreal, porque no es la sustancia o la cantidad lo que la razón forma al modo de un ente real, sino que las negaciones de sustancia o de cantidad son concebidas como sustancia y cantidad» (*non vero dari substantiam rationis vel quantitatem rationis, quia non est substantia vel quantitas id, quod per rationem formatur ad instar entis realis, sed negationes substantiae vel quantitatis ad instar substantiae vel quantitatis concipiuntur*, cf. *op. cit.*, I, 290 a 31-38).

Evidentemente, las negaciones de cantidad no son negaciones sin sujeto, pero son, en cambio, negaciones sin sujeto las negaciones de sustancia concebidas como sustancias, dado que estas, justo por ser sustratos, no tienen sustrato alguno en el cual sean. Mas tales negaciones sin sujeto no pueden contarse en el número de las que difieren de las privaciones por ser carencias dadas en algún sujeto incompatible con la correspondiente determinación positiva. Por consiguiente, es menester pensar que Juan de Santo Tomás, además de oponer a la privación la *carentia in subiecto repugnante formae,* también opone a aquella la negación sin sujeto (la negación de sustancia, concebida como sustancia), pero que establece esta oposición solamente de hecho y de un modo implícito, sin hacerse cuestión explícita de ella. Y, desde luego, no cabe considerar como un examen temático de esa oposición este otro texto: «Se ha de contar con que, hablando en general, la privación importa carencia de alguna forma en un sujeto apto o capaz. Por lo cual se distingue de la simple negación, con la cual se significa la carencia de forma absolutamente sin la capacidad de un sujeto para ella, tal como la piedra tiene negación de vista, no privación, mientras que se dice que la privación de vista la tiene el animal ciego» (*Supponendum est privationem in communi loquendo importare carentiam alicuius formae in subiecto apto seu capaci formae. Per quod distinguitur a simplici negatione, quae dicit carentiam formae absolute sine capacitate subiecti ad ipsam, sicut lapis habet negationem visus, non privationem, animal autem caecum dicitur habere privationem visus,* cf. *op. cit.*, II, 97 a 14-23). Indudablemente, la negación de una forma no es negación de un sujeto de ella, aunque excluya absolutamente la capacidad de un sujeto para la forma negada. El adverbio *absolute* no puede en este caso significar que la negación de que se trata haya de ser pensada como absuelta de todo sujeto, sino que la negación está dada en un sujeto (por cierto, expresamente designado:

la piedra) que no tiene absolutamente ninguna capacidad para ver.

Por consiguiente, para la división general de la negación el esquema que aquí se propone es:

negación (en general)	en sujeto inepto para la opuesta determinación positiva: *mera o simple negación*
	en sujeto apto para la opuesta determinación positiva: *privación*

Lo distribuido en este esquema es la negación considerada como dada *fundamentaliter* de una manera transobjetual, no la negación considerada en tanto que ya constituida en ente de razón, porque tomada de este modo se la puede distribuir en negación concebida como si estuviera exenta de sujeto (*i. e.*, como si fuese una sustancia) y negación concebida como dada en algún sujeto (*i. e.*, como si fuese un accidente), pero de tal manera que en ninguno de los dos casos se trata de composiciones imposibles o quiméricas, ya que este tipo de objetos no son aquí tenidos —en virtud de las razones ya expuestas— por negaciones, sino por quiddidades paradójicas. Respecto de las negaciones ya constituidas en entes de razón y concebidas como si fuesen sustancias, debe observarse que, aunque carecen de fundamento *in re* para ser pensadas sin sujeto, tienen, no obstante, fundamento *in re* para ser pensadas como entes, es decir, solo para quedar constituidas en calidad de entes de razón. En cambio, las negaciones ya constituidas en entes de razón y concebidas como si fueran accidentes tienen fundamento *in re* no solo para ser pensadas como entes, sino también para ser pensadas como accidentes, aunque, por supuesto, el pensarlas así se ha de entender en un sentido meramente conceptual y no en el de la actividad judicativa.

Volviendo a las negaciones como dadas *fundamentaliter* con valor transobjetual, debe observarse que la mera o simple negación es una carencia necesaria, precisamente porque su sujeto no tiene aptitud alguna para la opuesta determinación positiva. Así, la carencia de vista es necesaria en la piedra porque esta no tiene aptitud alguna para ver, no porque le falte, únicamente de hecho, la facultad visiva. En cambio, la privación es una carencia contingente, porque su sujeto está capacitado para la opuesta determinación positiva, como sucede, por ejemplo, en el hombre, el cual, si es ciego, no lo es por razón de su índole humana, sino por algo distinto de esta índole, capacitada, en principio, para la visión. Por tanto, cuando se dice que las negaciones y las privaciones tienen fundamento *in re*, se ha de tener en cuenta que, aunque este fundamento es el respectivo sujeto o sustrato, ello no significa que su naturaleza intrínseca sea la causa próxima de que en él se dé la carencia de que se trate. Así lo advierte Suárez (Disp. LIV, sect. 5, n. 4), explicando concretamente que la negación, por no requerir un sujeto apto para recibir

la opuesta forma o naturaleza, puede basarse en la propia naturaleza intrínseca de ese sujeto, como en el hombre la negación de ser capaz de relinchar o de mugir, etc., está basada en su intrínseca diferencia (se sobreentiende, específica) de hombre (*cum negatio non requirat subiectum aptum ad recipiendam formam vel naturam oppositam, fundari potest in ipsa intrinseca natura talis subiecti, ut in homine negatio hinnibilis vel rugibilis fundatur in intrinseca differentia hominis*); pero la privación, debido a que connota aptitud en el sujeto, no puede basarse en este sin más, o en su sola naturaleza intrínseca, sino en alguna otra forma o condición adjunta, y de este modo, si un hombre es ciego, su privación de vista no se funda en su abstracta naturaleza de hombre, sino en alguna otra causa que impide la forma negada por la privación (*At vero privatio cum connotet aptitudinem in subiecto, non potest in illo ut sic seu in sola intrinseca eius natura fundari, sed in aliqua alia forma vel conditione adiuncta. Ut si homo sit caecus, non fundatur illa privatio in praecisa hominis natura, sed in aliqua alia causa quae removet formam quam negat illa privatio*).

De las diferencias habitualmente señaladas entre la pura negación y la privación, las de mayor interés para la taxonomía de lo irreal son las dos siguientes: *a)* mientras las negaciones puras pueden darse tanto en objetos existentes como en objetos inexistentes, las privaciones, si no son fingidas, solo se pueden dar en objetos reales; *b)* únicamente las privaciones, no las negaciones puras, son principios del devenir. El interés que para la clasificación de lo irreal ofrece la primera de estas dos diferencias se debe a que obligando, por una parte, a excluir de la esfera de lo apodícticamente irreal los sujetos de las verdaderas privaciones, deja abierta, en cambio, la posibilidad de que sean irreales los sujetos de algunas negaciones verdaderas. Las privaciones verdaderas no pueden tener sujetos irreales, porque son carencias contingentes y porque lo contingente ha de ser existente, en sí mismo o en un sustrato, para ser verdadero. Las privaciones fingidas pueden tener sujetos irreales por cuanto estos pueden ser tan fingidos —en calidad de existentes— como las carencias contingentes que se les atribuyen. En cambio, los sujetos de las negaciones puras pueden ser irreales, aunque ellas sean verdaderas, porque tales negaciones, como ya arriba se advirtió, son carencias necesarias y porque la necesidad de estas carencias no depende de la existencia de ellas, ni tampoco de la de sus sujetos, sino de la quiddidad propia de estas, y así, *v. gr.*, la carencia de vista no es menos verdadera en un árbol fingido que en un árbol efectivamente existente.

En lo tocante a la exigencia de que entre los principios del devenir se cuenten las privaciones y no las negaciones puras, el interés que ello tiene para la taxonomía de lo irreal se debe a que el único modo de que un devenir se constituya como un caso de objeto puro en virtud de la privación que él mismo implica es que esta privación no sea real, condición que solo se cumple de una manera apodíctica si la misma privación es imposible. Sobre el sentido de esta imposibilidad se ha de tener presente que no cabe identificarlo con el de la imposibilidad que corresponde a la privación ya constituida en *ens rationis* por encontrarse esta concebida, a pesar de su negatividad, como si fuese un ente. La imposibilidad que de este modo conviene a todas las privaciones no afecta, en verdad, a ninguna de ellas en sí misma, sino tan solo en su pura objetualidad por quedar

concebido a modo de una ἕξις o posesión lo que de suyo es una στέρησις, o falta de posesión, dada en sujeto apto para la correspondiente determinación positiva. Si la imposibilidad que a todo ente de razón conviene afectase a la privación en cuanto στέρησις y no en cuanto concebida como ἕξις, ningún devenir sería posible, dado que todo devenir requiere, como uno de sus principios, que el respectivo sujeto carezca de aquello mismo que con el cambio consigue.

Para el establecimiento de los tipos de lo apodícticamente irreal no tienen ningún especial relieve ni interés las clasificaciones que de la privación se hacen en privación total y parcial (así, respectivamente, la ceguera y la miopía) y en privación que afecta a su sujeto en tanto que este es tomado según su género, o según su especie, aunque no en todo tiempo y circunstancia, o según su especie y en todo tiempo y circunstancia también. Cualquiera de los miembros de estas divisiones puede considerarse en sí mismo, en cuanto tiene, por razón de su fundamento, un valor transobjetual, o bien, por el contrario, en tanto que concebido a la manera de un ente y siendo, por tanto, un cierto ente de razón. Pero, en cambio, es indudablemente relevante para la taxonomía de lo irreal la clasificación de las privaciones en las que lo son de algo debido a su sujeto y las que se encuentran en el caso contrario; en suma, privaciones que son males y privaciones que no son males. La importancia de esta distinción para la tipología del objeto puro viene de la dificultad que se presenta al subsumir el mal en el concepto de la privación y, por tanto, de la carencia. La dificultad así planteada se nos aparece en toda su fuerza cuando consideramos el mal que en los seres conscientes tiene la modalidad propia del dolor. ¿Cabe pensar que el dolor es un mero ente de razón si se le concibe como diferente de una carencia o falta, aunque esta lo sea de algo querido por su propio sujeto? Dicho en otros términos: ¿fingimos un objeto apodícticamente irreal si pensamos que el dolor es algo más que la privación de un placer? El análisis pormenorizado de la cuestión no es propio de este lugar. Baste aquí la consideración de que un dolor que no sea, en manera alguna, privación de algo a lo que su propio sujeto tiende (con conciencia o sin ella) es un objeto apodícticamente irreal, un *ens rationis.*

Tanto la distribución de las privaciones según lo sean de algo a lo que el sujeto respectivo tiende o de algo a lo que no tiende ese sujeto, cuanto la clasificación de las carencias en privaciones, por un lado, y meras o simples negaciones, por otro, son divisiones establecidas en razón del fundamento o sustrato de la falta, no en razón de la quiddidad que de algún modo ha de tener cada falta para poder ser pensada y, a partir de ahí, diferenciada de todas las demás faltas. La diferencia que Aristóteles niega tanto a la nada como al no ente (ὥσπερ γὰρ τοῦ μηδενὸς οὐδεμία ἔστι διαφορά, οὕτως καὶ τοῦ μή ὄντος οὕτω καὶ τοῦ κενοῦ: τὸ γὰρ κενὸν μὴ ὄν τι καὶ στέρησις δοκεῖ εἶναι, *Phys.* VIII, 215 a 10-11) es la que entra en la constitución de las quiddidades positivas en cuanto tales, y evidentemente es imposible que en la constitución de la quiddidad de una cierta carencia entre de una manera positiva algo que la distingue de las demás; pero, en cambio, es posible, y necesario también, que las faltas se distingan unas de otras por la diversidad de las determinaciones positivas a las que se oponen o de las cuales son precisamente faltas. Es cierto que las carencias no consisten en relaciones, pero tienen una constitutiva

relación a aquello mismo de lo que son carencias y en función de ella cabe, por tanto, especificarlas. Santo Tomás lo admite como especificación reductiva, no propia o formal (*Sum. Theol.*, I-II, q. 72, a. 6, ad 3: «*negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur*»).

Las diferencias específicas de las determinaciones positivas a las que las faltas se oponen no pueden entrar formalmente en estas, porque no cabe que una *positio* entre en la constitución formal de una *negatio*; pero, en cambio, es posible, y necesario, que en la quiddidad de esta se dé una constitutiva relación a aquella. Así, por ejemplo, aunque no cabe que la diferencia específica de la audición entre formalmente en la quiddidad de la sordera, ni que la diferencia específica de la visión entre en la quiddidad de la ceguera de una manera formal, no cabe duda de que la sordera y la ceguera difieren entre sí *«reductive»*: porque la audición difiere de la visión.

§ 5. Las relaciones de razón

Cuando entre los tipos cardinales del *ens rationis* se incluye la relación, queda sobreentendido que se trata exclusivamente de la *relación de razón* y no de la relación en general. Naturalmente, ello implica la aceptación de que hay nexos reales, lo cual es, en efecto, mantenido por los más destacados representantes del pensamiento aristotélico-escolástico, si bien se dan entre ellos algunas discrepancias concernientes a la manera en que las relaciones reales se comportan con sus correspondientes fundamentos. En el establecimiento de la tipología de lo irreal no debe omitirse el tratamiento del problema de si hay efectivamente relaciones provistas de valor transobjetual o si, por el contrario, todas las relaciones son objetos apodícticamente irreales. La cuestión afecta, sin duda, a la mayor o menor amplitud de la esfera de lo irreal apodíctico, pero también interesa para poder saber si son, o no son, relaciones los entes reales al modo de los cuales concebimos los objetos inexistentes que se presentan como relaciones.

Quedan fuera de discusión las llamadas relaciones *secundum dici* por no ser, propiamente hablando, relaciones, sino quiddidades absolutas, en cuya esencia está dada una constitutiva orientación hacia algo otro. Así, pongamos por caso, la orientación hacia el sonido pertenece a la esencia misma de la facultad de oír, la cual no consiste, pese a ello, en una relación, sino en una potencia cognoscitiva. La propia audición no *es* tampoco una relación, pero en su misma esencia incluye una constitutiva orientación al sonido. Todos los seres creados, tanto las sustancias como los accidentes, tienen una esencial ordenación al Creador, mas no todos consisten en relaciones, ni tampoco esa relación que está dada en la esencia de ellos añade nada a esta esencia considerada en sí misma ni tomada en conjunción con algo otro. En suma: la relación *secundum dici* (también llamada «relación trascendental», por darse en todos los predicamentos) no es aquello acerca de lo cual se discute en la controversia sobre si hay, o no hay, relaciones reales, porque, aunque tiene un valor transobjetual (tanto como el que conviene a los seres en los que necesariamente está incluida), no es, formal y estrictamente hablando,

relación, por no añadir nada a su sujeto: no cabe que le añada algo, precisamente por ser ella una respectividad ya incluida en la esencia del sujeto correspondiente.

Tampoco entraremos aquí, por no ser propiamente de este lugar, en el examen pormenorizado de la tesis según la cual las llamadas «relaciones trascendentales» son, en definitiva, accidentes inseparables, necesarios. Basta pensar, atendiendo a una muestra suficientemente indicativa, que la orientación o referencia al sonido no solo es inseparable de la facultad de oír, sino que está incluida en la propia esencia de esta facultad (la cual, efectivamente, sin referencia al sonido no puede ser definida), y ello es cosa que desde luego sobrepasa las exigencias y los derechos propios del accidente, tanto en la acepción predicamental como en el sentido de los predicables. Y la orientación u ordenación al Creador está dada en la propia definición de la criatura —no en la de esta o en la de aquella en particular, sino en la que conviene a la criatura *ut sic*—, lo cual también sobrepasa las atribuciones del accidente predicable y las del accidente predicamental.

Así pues, la cuestión de si son, o no son, irreales todas las relaciones atañe exclusivamente a los respectos o referencias que no están incluidos en la definición de ningún ser. A estas respectividades, designadas con la expresión «relaciones *secundum esse*» y también con la fórmula «relaciones predicamentales» por darse todas ellas en un solo predicamento (el πρός τι de Aristóteles, *Cat.*, cap. 7), concierne la pregunta de si son, o no son, irreales todas las relaciones, suponiendo, a su vez, que formalmente sean tenidas por reales las quiddidades dotadas de valor transobjetual, es decir, las que no se agotan en su ser aprehendidas por una subjetividad consciente en acto. Por otro lado, este modo de entender lo real es rigurosamente incompatible con la concepción del ser, en general, como algo dado en función de algún sujeto pensante. Si lo que con esta concepción se expresa es que tan solo al sujeto pensante se hace patente o manifiesto el ser, ello es perfectamente compatible con la posibilidad del valor real —transobjetual— del objeto pensado. Pero el caso es bien diferente si se admite, como hace Heidegger, que la independencia respecto de la conciencia presupone la conciencia (asunto ya discutido aquí en la Introducción, cap. III), o si se afirma con Ortega que «es preciso que ante las “cosas” se sitúe un sujeto dotado de pensamiento, un sujeto teorizante, para que adquieran la posibilidad de *ser* o no *ser*» (*Obras completas,* IV [1983], p. 56). Por cierto, es muy sintomática la comparación, que seguidamente propone Ortega, con lo que sucede en una relación, la de la igualdad: «Del mismo modo, una cosa no *es igual* a otra si no hay además de ellas un sujeto que las compara. Pues así como la igualdad es una calidad que en las cosas surge como reacción a un acto de comparar y solo en función de este tiene sentido, así, generalizando, tendremos que el ser o no ser brota en las cosas al choque con la actividad general teorética».

¿Qué puede querer decir la afirmación de que «la igualdad es una calidad que en las cosas surge como reacción a un acto de comparar» y que «solo en función de este tiene sentido»? ¿Cómo puede un acto de comparación hacer surgir en las cosas una igualdad que sin él no estaría dada en ellas? Lo que el acto comparativo puede hacer surgir es solo el conocimiento de la igualdad, no la igualdad misma, ni la desigualdad tampoco, a menos que se atribuya al acto comparativo la taumatúrgica virtud de infundir la igualdad, o bien

la desigualdad, en cosas que con independencia de él se encontrasen en la situación —no menos portentosa o prodigiosa— de no ser entre sí ni iguales ni desiguales. Evidentemente, sin un acto comparativo, las igualdades y las desigualdades no pueden ser manifiestas, pero «ser manifiestas» no es lo mismo que «ser». El ser no surge en virtud de un acto comparativo, ni de ningún acto de pensar. Lo más que un acto de pensar puede verdaderamente hacer surgir es el conocimiento de un ser, y ni siquiera ello ocurre en todos los casos si por «ser» se entiende un ser auténtico, no un mero ser de razón o simulacro irreal de algo real, pues también este seudo-ser puede ser-conocido.

La concepción del ser como «sentido» —por tanto, como «algo-para-un sujeto cognoscente»— no es privativa de Ortega, ni de Heidegger, sino que enlaza a ambos en su común filiación respecto a Husserl. Mas no es este el asunto que ahora importa. Volviendo al tema de las relaciones, y aun suponiendo que la relación de igualdad solo se diera cuando un sujeto pensante lleva a cabo un acto comparativo, ello no probaría que todas las relaciones estén en el mismo caso, ni que todos los seres estén puestos —cabalmente en tanto que seres— por virtud de algún acto de pensar, es decir, en tanto que con ellos entra en *relación* un sujeto pensante, según expresamente afirma Ortega: «el *ser* de los entes —cualesquiera que estos sean, corporales o psíquicos, en tanto que cognoscibles— carece de sentido si no se ve en él algo que a las cosas sobreviene cuando un sujeto pensante entra en relación con ellas» (*loc. cit.*). De acuerdo con esto, no hay ser si no hay relación entre un sujeto pensante y algo por él pensado, mas ello implica que esta relación sea real, en la acepción de que efectivamente se esté dando, y que *sea* efectivamente relación, nada de lo cual podremos considerar posible —manteniéndonos fieles al texto que nos ocupa— si no entra a su vez en relación con esa relación algún pensante, y así indefinidamente. Y si nos preguntamos qué es una relación previamente a que un sujeto pensante entre en relación con ella, habremos de responder —también en fidelidad al mismo texto— que la relación en cuestión es algo a lo que no cabe que le convenga algún ser, como tampoco que le convenga algún no-ser (ni siquiera el ser-relación, ni el no-serla), sin que quede el recurso de pensarla como solo pensada, ya que, por hipótesis, ningún sujeto pensante ha entrado en relación con ella.

La negación de la realidad de las relaciones denominadas predicamentales puede ser mantenida, y de hecho lo ha sido, sin tener por contexto la afirmación del ser como puesto en las cosas por el logos. A los nominalistas suele atribuirse la opinión que afirma la irrealidad de las determinaciones relativas no incluidas en la definición de ningún ser. Como razones en favor de esta opinión se hace constar principalmente las que siguen: *a)* las determinaciones relativas de esta clase, las que solo son puras referencias, no ponen nada real en su sujeto, dado que pueden sobrevenirle a este sin que en él acontezca ningún cambio que de una manera intrínseca lo modifique (por ejemplo, todo cuerpo blanco adquiere, al surgir otro cuerpo del mismo color, una relación de semejanza que evidentemente le sobreviene sin que en él se dé cambio alguno que de un modo intrínseco le afecte); *b)* las relaciones que son puras referencias se multiplican ilimitadamente en uno y el mismo sujeto en función de los diversos términos de referencia posible y también por el hecho de que las relaciones se relacionan entre sí,

dando lugar, de esta suerte, a una incesante iteración de relaciones; *c)* no hay ninguna razón para tener que atribuir a las puras referencias un peculiar ser irreductible a su fundamento y su término, pues por sí mismos estos son suficientes, sin ningún añadido, para que aquellas se den.

Frente al primero de los argumentos aducidos en pro de la irrealidad de las referencias puras debe decirse que, aunque estas no añaden nada a su sujeto aisladamente tomado, lo determinan, no obstante, en función de algún otro ser, pues no son determinaciones absolutas, sino meramente conectivas, puramente referenciales. Consisten, así, estas determinaciones en algo intrínseco, porque no atañen a sus sujetos desde fuera, sino desde él mismo, es decir, desde su propio ser, aunque indudablemente *hacia* otro ser. La consideración de cada una de las realidades por separado es una actitud mental simplemente abstractiva y, en cuanto tal, perfectamente admisible, pero no puede dar ningún derecho a ignorar que los seres «tienen que ver unos con otros», y este «tener que ver» se manifiesta no solamente en las relaciones *secundum dici,* sino también en las relaciones predicamentales o referencias puras. Y no es verdad que estas referencias puedan adquirirse sin ningún cambio intrínseco en su sujeto, sino que cabe adquirirlas sin que se dé en su sujeto ningún cambio que afecte a sus determinaciones absolutas, las cuales no son las únicas que intrínsecamente le convienen. Así, la semejanza cromática que un cuerpo blanco B1 adquiere en virtud del surgimiento de otro cuerpo B2, también blanco, no se encuentra en el mismo caso que el cambio por mera denominación extrínseca atribuible a B1 cuando este pasa de la situación de «no-ser-visto» a la de «ser-objeto-de-un ver».

La tesis aristotélica según la cual el πρός τι no es término de mutación (*Phys.* V, 2, 225 b 11) —tesis argumentada con la posibilidad de que un ser adquiera una referencia sin necesidad de que él mismo cambie, en virtud, simplemente, de que se da un cambio en otro ser (ἐνδέχεται γὰρ θατέρου μεταβάλλοντος <ἀληθεύεσθαι καὶ μὴ> ἀληθεύεσθαι θάτερον μηδὲν μεταβάλλον)— no excluye en cada uno de ambos seres todo cambio en su forma de habérselas con el otro, sino tan solo que sea un cambio directo y primario —un cambio *per se*— el que en ellos se da por lo que atañe al modo de comportarse entre sí, ya que el propio Aristóteles afirma seguidamente que ese cambio se da κατὰ συμβεβηκὸς (ὥστε κατὰ συμβεβηκὸς ἡ κίνησις): y, ciertamente, ese cambio *per accidens* es una mutación real y distinta, por tanto, de la que va de una mera denominación extrínseca a otra determinación tan extrínseca como ella. (Por lo demás, que no hay ningún inconveniente en que una mutación real sea un cambio *per accidens* es cosa que sin duda se echa de ver cuando se considera cómo un cuerpo queda afectado indirecta, pero realmente, por la traslación de otro cuerpo que le sirve de medio de transporte).

Tampoco es válida la objeción que a la realidad de las relaciones predicamentales se le hace al sostener que la aceptación de esta realidad obligaría a admitir para uno y el mismo sujeto una inagotable cantidad de relaciones. En primer lugar, no cabe que en un mismo sujeto se den a la vez varias determinaciones específicamente idénticas (la pluralidad o variedad de estas determinaciones resulta precisamente de la diversidad numérica de sus sujetos), de donde se infiere que si un mismo sujeto se relaciona de un

modo específicamente idéntico con varios términos numéricamente distintos, es necesario que su relación con ellos sea numéricamente idéntica (cf. Santo Tomás, *Sum. Theol.* III, q. 35, a. 5). Y, en segundo lugar, las relaciones no se refieren a algo otro —sea o no sea eso otro, a su vez, una relación— por medio de una nueva relación, sino por sí mismas, y el pensar lo contrario se debe exclusivamente al hecho de concebirlas como quiddidades absolutas y no como puras referencias («*relationes ipsae non referuntur ad aliud per aliam relationem, sed per se ipsas, quia essentialiter relationes sunt. Non autem est simile de his quae habent substantiam absolutam; unde non sequitur processus in infinitum*»: Santo Tomás, *De Potentia*, q. 7, a. 9, ad 2).

Por último, el tercer argumento en favor de la irrealidad de las referencias puras no tiene valor de prueba, porque tanto el fundamento como el término de cada una de estas referencias es una entidad absoluta y, aunque ambas son, sin duda, necesarias para que se dé su conexión, esta no consiste formalmente en ninguna de ellas ni tampoco en las dos conjuntamente tomadas. La semejanza no es ninguna de las cosas semejantes, ni tampoco un par de ellas; y la filiación no es ningún hijo ni el conjunto de este con su padre; y la proximidad que dos cuerpos mantienen entre sí no es tampoco ninguno de esos dos cuerpos, ni la suma de ambos, etc. Es verdad que el sujeto, el fundamento y el término de una relación *secundum esse* son todo lo necesario para que esta se dé, pero ella misma no es nada de lo necesario para ella ni todo lo que para ella es necesario. Y si frente a esto se dijese que otro tanto conviene a las relaciones de razón, se habría de responder que ello es cierto únicamente en apariencia, porque las relaciones de razón no tienen realmente un sujeto, un fundamento y un término entre sí distintos y a su vez diferentes de ella, sino que son concebidas «como si» los tuviesen.

El propio santo Tomás (*Contra Gentiles* IV, 14, 7 c) atribuye a las relaciones predicamentales un ser sumamente imperfecto o débil, el que ocupa el último lugar en la escala descendente de los predicamentos o categorías: «la relación que realmente adviene a la sustancia tiene un ser último e imperfectísimo (*relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet*): último, porque requiere no solo el ser de la sustancia, sino también el ser de otros accidentes, por los que es causada (*postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio*); […], imperfectísimo, porque la índole misma de la relación consiste en ser-hacia-algo otro, por lo cual su propio ser, que se añade al de la sustancia, no solo depende del ser de la sustancia, sino también del ser de algo extraño ([…] *imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum, unde esse eius proprium, quod substantiae superaddit, non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicuius exterioris*)». Esta pobreza del ser de las referencias puras hace explicable hasta cierto punto el hecho de que se les haya negado el valor transobjetual o bien, según acontece en Suárez (Disp. LIV, sect. 2, especialmente n. 22-25), que se las identifique realmente con su fundamento, distinguiéndolas de él únicamente de un modo conceptual.

Por muy pobre o escaso que el ser de las referencias puras pueda ser, su identificación real con el correspondiente fundamento debe quedar negada si se atiende a que este

consiste en una quiddidad absoluta que, en cuanto tal, no connota ningún término extrínseco. Ello puede observarse tanto en los casos que permiten la distinción entre el fundamento remoto y el próximo, cuanto en las ocasiones en las que tal distinción no cabe. Así, en la relación de semejanza cromática que el cuerpo blanco B1 tiene con el cuerpo también blanco B2 el fundamento remoto es el sujeto mismo de esa relación, el propio cuerpo B1 y este es algo absoluto, siendo asimismo absoluto el fundamento próximo, la blancura; pero en la relación consistente en la identidad específica de una sustancia (S1) con otra sustancia (S2) —relación que no tiene en ningún accidente su base inmediata o próxima— el fundamento es la propia índole específica de la sustancia S1 (y, visto desde el otro lado, también la de la sustancia S2), que no connota de suyo ningún término extrínseco. Y no cabe objetar diciendo que la identidad es meramente una relación de razón, porque solo está en ese caso la identidad numérica. (Observemos, de paso, que la exigencia de suponer el ser de un accidente —exigencia formulada por santo Tomás al justificar el carácter de algo *postremum,* atribuido por él a todas las relaciones predicamentales, según hemos visto en el texto de *Contra Gentiles* IV, 14, 7 c— no puede cumplirse en el caso de la relación consistente en la identidad específica de una sustancia con otra sustancia).

En suma: las relaciones *secundum esse* o referencias puras cuyo fundamento es real y cuyos extremos coexisten son relaciones reales, al modo de las cuales concebimos las meras relaciones de razón. La coexistencia del sujeto y del término de la referencia pura es necesaria para que esta verdaderamente sea real, porque no cabe un nexo que efectivamente esté añadido al sujeto que lo posee si a su vez no está dado de una manera efectiva el otro polo de la relación.

* * *

Las relaciones entre irrealidades son irreales necesariamente, mas no las únicas sin valor transobjetual, pues la falta de este valor se da en todos los nexos que no poseen un fundamento real —aunque sus dos polos coexistan— y en todos aquellos cuyos polos no coexisten, bien porque los dos son irreales, bien porque solo uno es existente. Por tanto, atendiendo de una manera exclusiva a la realidad o la irrealidad de los extremos entre los cuales se dan, las relaciones irreales pueden dividirse en tres grupos, según que sean irreales los dos polos, o solamente uno de ellos, o ninguno. En el último de estos tres casos es preciso que la relación carezca de fundamento real, condición que, en cambio, es innecesaria en los otros dos casos.

La clasificación de las relaciones irreales en bipolarmente irreales, unipolarmente irreales y bipolarmente reales (careciendo estas últimas de fundamento real) no acaba de resultar satisfactoria, lo cual en definitiva se debe a que en ella queda desatendido, salvo en el último grupo, el fundamento de la conexión. Ciertamente, no es que solo sean irreales las relaciones que tienen un fundamento irreal, como tampoco son irreales solamente las relaciones entre irrealidades; pero la exclusiva atención, ya a los extremos del nexo, ya al fundamento de este, es incompatible con una tipología satisfactoria de las

relaciones irreales, porque estas, cabalmente en virtud de su oposición a las relaciones reales, solo quedan suficiente y claramente enumeradas si se tienen en cuenta las dos condiciones necesarias para que sea real una relación: la realidad de su fundamento y la coexistencia de sus polos. Ambas condiciones han de estar atendidas en la clasificación de las relaciones irreales, no por ser necesario que estas incumplan las dos, sino por ser necesario que una al menos quede incumplida. De ahí la posibilidad de otra clasificación tripartita de las relaciones irreales, según que en ellas se incumplan las dos condiciones de la relación real, o se incumpla solamente la primera, o solo se incumpla la segunda.

Sin embargo, tampoco esa nueva clasificación tripartita es enteramente satisfactoria. Tratándose de entes de razón, la división más propiamente relevante para una teoría metafísica del objeto puro es la que atiende ante todo a la diferencia entre la falta y la posesión de un fundamento *in re.* Si lo irreal nos importa en función de lo real —y es así como le importa al metafísico—, los entes de razón más relevantes son los que tienen en la realidad un fundamento. Y la distinción entre tener este fundamento y no tenerlo es la que debe principalmente atenderse, una vez que se ha tenido ya en cuenta la potencia cognoscitiva que lleva a cabo su objetivación. De acuerdo con ello, la división que aquí se propone para las relaciones irreales comienza estableciendo dos grupos, el de las relaciones irreales sin ningún fundamento real y el grupo de las relaciones irreales con algún fundamento *in re.* Dentro del primer grupo cabe distinguir inicialmente dos tipos, según que haya, o no haya, coexistencia de los dos polos. En el primer caso, la falta de esa coexistencia puede deberse a que ambos polos son irreales, o a que uno es real y el otro irreal, o a que una y la misma realidad es captada conceptualmente como dos. Para la primera de estas tres posibilidades no se requiere que los dos polos sean entes de razón; basta con que sean inexistentes. Así, la relación, *v. gr.*, entre dos centauros carece de fundamento *in re* (entendiendo por este fundamento algo dotado de valor transobjetual) y se da entre polos irreales, pero también carece de fundamento *in re* y se da entre dos polos irreales la relación entre dos objetos posibles, ninguno de los cuales esté efectivamente existiendo.

En el caso de las relaciones carentes de fundamento real y de cuyos polos es irreal solo uno, tampoco es indispensable que este estribe en un mero ente de razón; basta con que no exista. Y por lo que atañe a la relación donde una y la misma realidad es captada conceptualmente como dos, se ha de observar que se trata de lo que en el lenguaje de la teoría de las distinciones se denomina «distinción de razón raciocinante» o «distinción de razón sin fundamento *in re*». En ella la falta de coexistencia de los polos se da en la forma de la bipolaridad, pura y simplemente objetual, de dos conceptos objetivos de uno y el mismo ente y que, además, solo se diferencian entre sí de una manera extrínseca, tal como acontece, por ejemplo, entre el sujeto y el predicado de la proposición «el hombre es el hombre».

Las relaciones irreales sin fundamento *in re*, pero con polos coexistentes, son las relaciones de razón que tienen por sujeto algo real, y por término alguna forma, asimismo real, extrínsecamente denominativa de ese mismo sujeto: en una palabra, las denominaciones extrínsecas formalmente consideradas. Como la aplicación o unión de la

forma extrínsecamente denominativa al sujeto por ella denominado no es nada real, la relación de este sujeto a esa forma es irreal también. A ello se opone en apariencia el hecho de que el sujeto puede considerarse denominado por la forma extrínseca antes de la operación intelectiva en la que se constituye la correspondiente relación irreal. Así, por ejemplo, la denominación de «visto» o la de «querido», etc., convienen a un ente antes de que este sea concebido en calidad de objeto de esa visión, o de objeto de una volición, etc. Pero ello es verdad únicamente por cuanto la visión, la volición, etc., son naturalmente previas a los conceptos formales que les conciernen y no porque ellas mismas pongan algo en sus respectivos objetos. Así lo expresa Juan de Santo Tomás: «el sujeto [de la denominación extrínseca] se dice denominado antes de la operación del entendimiento [en la que aquel aparece afectado por la forma denominante] no en razón de lo que en él pone, sino en razón de lo que fuera de él supone» (*dicitur tamen denominatum subiectum ante operationem intellectus, non ratione eius, quod in illo ponit, sed ratione eius, quod extra illud supponit*, en *Cursus Philosophicus Thomisticus* I, p. I, q. 2, a. 1, 289 a 32-36). También cabe decirlo de este modo: aunque sean verdaderos y no meramente fingidos, el ser-visto, el ser-querido, etc., no son verdaderos seres (en oposición al ser, al querer, etc.) y, por tanto, las relaciones en ellos constituidas no son nexos reales, sino puras relaciones de razón.

Las relaciones irreales con fundamento *in re* no pueden tener polos coexistentes, puesto que toda relación dotada de fundamento real y cuyos polos coexisten es relación real, no de razón, tal como antes se expuso. Ello no obstante, esta clase de relaciones puede también subdividirse, según que el fundamento inmediato sea una cosa tomada en intención directa, *i. e.*, en su propio ser, o, por el contrario, la irreal situación de intelectualmente conocida en que una cosa se halle (en cuyo caso esta queda tomada en intención refleja: entendida precisamente como objeto de intelección). En el primer caso se encuentran las «distinciones de razón raciocinada» o «distinciones de razón con fundamento *in re*», y en el segundo caso las relaciones habitualmente designadas con el nombre de *secundae intentiones.*

En la distinción de razón con fundamento *in re* los extremos o polos son dos conceptos objetivos de una y la misma cosa, pero que difieren intrínsecamente entre sí. La cosa misma, de la cual son conceptos, fundamenta la diferencia intrínseca entre ellos, porque, sin dejar de ser una, *se presta*, por la riqueza de su ser, a diversificarse conceptualmente ante nuestro entendimiento. A ese «prestarse» lo designa de una manera muy gráfica el pensamiento tomista con los nombres de «distinguibilidad» y de «distinción virtual», porque no consiste en una diferencia dada *in actu* en la cosa misma (y, en consecuencia, dada de un modo enteramente transobjetual), sino en una virtualidad o capacidad para desplegarse, ante nuestra consideración intelectiva, en diversas perspectivas o facetas.

El fundamento *in re* de la distinción de razón que lo posee queda complementado con nuestra propia deficiencia intelectiva. Además de la capacidad o virtualidad de la *res* misma para su difracción en una pluralidad de aspectos o perspectivas, se requiere asimismo la natural limitación del logos humano, carente del poder cognoscitivo necesario

para agotar en un solo concepto la cabal inteligibilidad de los seres por él captados. Ello se hace patente en una forma bien clara cuando advertimos que los distintos aspectos inteligibles de una y la misma cosa, aunque poseen diverso contenido, oponiéndose de este modo al contenido idéntico de los extremos de la distinción de razón raciocinante, no se distinguen, sin embargo, entre sí de una manera absolutamente transobjetual, que es la que conviene a los extremos de las distinciones reales. Así, *v. gr.*, los contenidos inteligibles de los conceptos del «lucero de la mañana» y del «lucero de la tarde», aunque son entre sí evidentemente diferentes, oponiéndose, en razón de ello, al idéntico contenido inteligible del sujeto y del predicado de la proposición tautológica «el lucero es el lucero», no dejan de ser dos conceptos de una y la misma cosa, en la cual no se dan, digámoslo así, dos hemisferios reales en correspondencia con la dualidad conceptual.

El ejemplo propuesto es justamente el más conocido de los alegados por Frege para ilustrar su célebre distinción (cfr. *Über Sinn und Bedeutung*, en *Kleine Schriften*) entre el sentido (*Sinn*) y la referencia o denotación (*Bedeutung*). Y, sin duda, el hecho de que dos expresiones con la misma denotación tengan diverso sentido equivale al hecho de que dos conceptos intrínsecamente diferentes (o sea, dos conceptos con diverso contenido inteligible) se refieran, a pesar de su constitutiva dualidad, a una y la misma cosa. Frege inicia la explicación de este hecho al declarar que la diversidad de los sentidos cuando la referencia o denotación permanece idéntica es una diferencia en la manera de darse lo designado (*op. cit.*, pp. 143-144), pero con ello la explicación se limita, efectivamente, a comenzar. La cuestión de cuál sea el fundamento de que una y la misma cosa se presente de diversas maneras —sin que en ellas se dé por eso cambio alguno— es, en el caso de la presentación conceptual, la pregunta por el fundamento de la distinción de razón raciocinada, la cual constituye uno de los tipos de las relaciones irreales que poseen un apoyo transobjetual; pero la respuesta, ciertamente no dada por Frege, a esa pregunta no consiste para la doctrina tomista de la *distinctio rationis* en poner exclusivamente en la cosa misma entendida el fundamento buscado, sino que añade al ofrecido por la cosa otro, que pertenece a la facultad de entender y que, como antes vimos, es la limitación natural de esta potencia. (El *realismo* de la respuesta tomista estriba justamente en afirmar, junto a la riqueza inteligible de la cosa entendida, la debilidad o pobreza cognoscitiva de nuestro entendimiento. No se incurre con ello en ningún modo de psicologismo; se trata, sencillamente, de que también nuestra psique es algo real y de que lo es cabalmente, tanto con sus virtudes como con sus flaquezas).

Antes de pasar a la consideración de las *intentiones secundae* es aquí justo y oportuno hacerse eco de la diferencia que en el apoyo transobjetual de la distinción de razón raciocinada señala el pensamiento tomista al establecer dos modalidades de la distinción virtual, calificadas respectivamente de *mayor* y *menor.* La distinción virtual mayor, correspondiente a la relación irreal llamada distinción de razón con fundamento *in re* perfecto, es la que se da entre conceptos objetivos no idénticos ni explícita ni implícitamente, mientras que la distinción virtual menor, la que corresponde a la distinción de razón con fundamento *in re* imperfecto, se da entre conceptos objetivos implícitamente idénticos, pero no idénticos de una manera explícita. El primer caso es el

de los diversos conceptos objetivos que convienen a una y la misma realidad individual positiva. Por el contrario, están en el segundo caso todos los conceptos objetivos de las perfecciones concurrentes en Dios. Aunque estas perfecciones son en Dios mismo realmente idénticas de una manera absoluta, nuestro entendimiento las aprehende en conceptos distintos, cuya implícita identidad se nos hace presente por vía demostrativa, no de un modo inmediato en la sola comparación de sus contenidos inteligibles.

* * *

Las irrealidades habitualmente designadas con la fórmula de *secundae intentiones* son los nexos que afectan a los objetos del conocimiento intelectivo justamente en tanto que objetos de este conocimiento. Como otra fórmula para nombrar a estas mismas relaciones se propone aquí la expresión «relaciones irreales reflejas». También cabría denominarlas «relaciones de segundo grado o de segundo nivel», en atención a que cada una de ellas tiene por fundamento inmediato otra relación asimismo irreal, precisamente la constituida por el «hecho» —propiamente, una pura y simple denominación extrínseca — de estar siendo el objeto de alguna actividad intelectiva. Sin embargo, la posibilidad de que con el nombre de relaciones de segundo grado o de segundo nivel se entiendan las relaciones irreales entre relaciones irreales hace aconsejable el abstenerse de usar aquí esa expresión, por lo cual el término que emplearemos como sinónimo de la fórmula *secunda intentio* será exclusivamente el de *relación irreal refleja.*

La comprensión exacta de la índole de este tipo de nexos requiere, en primer lugar, una cuidadosa elucidación de la diferencia entre ellos y las relaciones irreales que les sirven de fundamento inmediato, pero también, y en segundo lugar, un no menos cuidadoso esclarecimiento de la diferencia entre el fundamento inmediato y el remoto. Para dejar inequívocamente establecida la diferencia entre las relaciones irreales reflejas y sus fundamentos inmediatos lo mejor que se puede hacer es observar que, al definir sus relaciones como los nexos que afectan a los objetos del conocimiento intelectivo justamente en tanto que objetos de este conocimiento, la relación consistente en «estar siendo intelectivamente conocido» no es ninguna de las relaciones irreales caracterizadas como reflejas. Y ello se debe a que el «ser-objeto-de-conocimiento-intelectivo» conviene directamente, no de manera refleja, a lo que está siendo objeto de ese conocimiento, análogamente a como el «ser-objeto-de-visión» conviene en forma directa, no refleja, a lo visto. Bien es cierto que este directo convenir no es ningún convenir realmente, aunque es un verdadero convenir. Por tanto, la *secunda intentio* o relación irreal refleja tiene en común con su fundamento inmediato el carácter de relación irreal, pero difiere de él por no consistir en «ser-objeto-de-conocimiento intelectivo», sino en algo que irrealmente sobreviene a lo que ya está afectado por este nexo irreal.

En lo tocante a la diferencia entre los dos fundamentos, el inmediato y el remoto, de la relación irreal refleja, lo más esencial consiste en que mientras que el fundamento inmediato es, según ya se explicó, una irreal relación al conocimiento intelectivo, el fundamento remoto es, en cambio, real. La expresión «fundamento remoto» no tiene

aquí la misma significación que se le da al aplicarla a las relaciones reales. En el caso de las relaciones reales se trata, como en su momento se vio, del sujeto que las posee. Por el contrario, cuando se habla de las relaciones irreales reflejas, el fundamento remoto no lo es el sujeto de ellas, puesto que este sujeto es un *concepto* objetivo (solo así puede comportarse formalmente como un objeto del entendimiento y quedar afectado, en cuanto tal, por unas relaciones irreales no directas, sino reflejas), y ningún concepto objetivo puede ser el fundamento remoto —en el mejor de los casos sería el fundamento próximo— de las relaciones que afectan a los propios conceptos objetivos como tales. En suma: el fundamento remoto de los nexos que afectan a los conceptos objetivos, vale decir, a las cosas en cuanto objetos del entendimiento, lo son las cosas, pero no en cuanto objetos del entendimiento, sino en sí mismas, en su propio ser.

Por supuesto, la tesis del carácter real —transobjetual— del fundamento remoto de las *secundae intentiones* se aplica de una manera estricta y propia a las relaciones irreales reflejas que convienen a entes reales. Ello no obstante, por analogía, aunque con todas las modificaciones oportunas, cabe extender esta tesis a las relaciones irreales reflejas que tienen por sujeto algo irreal. Por ejemplo, la relación de razón que conviene al centauro como especie del género o cuasi género constituido por las quiddidades paradójicas tiene, analógicamente hablando, su fundamento remoto en el propio centauro, por cuanto este puede ser concebido como si fuera un verdadero ente, una genuina realidad que, en calidad de objeto del entendimiento, adquiere la relación irreal refleja de la especificidad dentro de un cierto género; y la necesidad de que ese género sea el constituido por las quiddidades paradójicas y no, pongamos por caso, el de los números pares, se debe a lo que el centauro, en tanto que ya fingido, es, valga la expresión, en sí mismo, en su propio ser.

Así como por analogía cabe que un ente de razón se comporte como fundamento remoto de una relación irreal refleja, también cabe, mas no por analogía, sino *per accidens,* que una relación irreal refleja carezca de fundamento remoto. Esta posibilidad, no analizada en la doctrina tradicional del ente de razón, merece ser atendida en función, al menos, del hecho de que constituye una objeción a la tesis según la cual las *secundae intentiones* tienen su fundamento real en las propias cosas extramentales. Consideremos *in concreto* algún caso de esta aparente excepción a la validez de esa tesis. Tomemos como punto de partida una proposición falsa: por ejemplo, «el olivo es una variedad del naranjo». Dada esta proposición, puedo, por reflexión sobre ella, formular otra proposición con valor de verdad, a saber: el olivo es el sujeto de la proposición «el olivo es una variedad del naranjo». La verdad de esta segunda proposición, enteramente independiente de la falsedad de la primera, no me da ningún derecho a considerar el olivo como el fundamento remoto de la relación irreal refleja que le conviene en cuanto sujeto de la proposición donde se le afirma como variedad del naranjo.

Examinemos otro ejemplo. Si de Pedro, que realmente está de pie, digo que está sentado, no le atribuyo nada que de un modo absoluto le sea imposible, sino algo que en verdad no le concierne en ese momento, por lo cual lo que de él en ese momento digo —que está sentado— es falso de hecho (por más que esta falsedad sea bien distinta de la

correspondiente a la proposición donde se pone entre las variedades del naranjo al olivo). Si me pregunto con qué derecho puedo sostener que Pedro es el fundamento remoto de la *secunda intentio* que le afecta como sujeto de la proposición falsa «Pedro está (en ese momento) sentado» deberé responder que no tengo ningún derecho a sostenerlo, por más que a Pedro, absolutamente considerado, le convenga tanto la posibilidad de estar sentado como la de estar de pie. Incluso admitiendo que el Pedro que está de pie tiene (ahora) la posibilidad de estar (después) sentado, tal posibilidad no justifica el considerar a Pedro como fundamento remoto de la relación irreal refleja que le atañe en cuanto sujeto de la proposición, falsa, donde se le atribuye la situación de sedente.

No es necesario multiplicar los ejemplos. Sin embargo, en virtud de la analogía entre el ente de razón y el ente real, y con el fin de aprovechar la ocasión de corroborarla e ilustrarla con otra muestra de su validez, es oportuna la consideración de un ejemplo de cómo una *secunda intentio* que afecta a un ente de razón puede carecer de fundamento remoto, no solo en la acepción más estricta y propia de este término, sino asimismo en su sentido analógico o, si se prefiere, impropio. Así, la relación irreal refleja que afecta al dragón como sujeto de la proposición «el dragón es un cíclope» no solo no tiene por fundamento remoto a ningún ser real, sino tampoco a ninguno de los dragones, aunque a todos ellos los concibamos como si fuesen auténticos seres reales. En su respectivo ser-fingido, el *quid* del dragón es de una especie y el *quid* del cíclope es de otra.

La carencia de fundamento remoto es en las relaciones irreales reflejas un *per accidens* que afecta a estos nexos como consecuencia de la falsedad de las estructuras lógicas en que intervienen. Por ser falsas, estas estructuras carecen de fundamento *in re*, de donde resulta que tampoco lo tienen los nexos irreales dados en ellas, precisamente por estar dados en ellas, no por su propia índole. Esa carencia es, pues, una privación que conviene *per accidens*, no *per se*, a ciertas relaciones irreales reflejas (como el error conviene *per accidens*, no *per se*, a la actividad judicativa necesaria para las estructuras lógicas en que intervienen las relaciones irreales reflejas en cuestión).

Por su capacidad para volverse sobre sus propios actos puede el entendimiento humano reflexionar también sobre sus mismos actos reflexivos y, por consiguiente, cabe que así como las relaciones irreales directas sirven de fundamento próximo a las relaciones irreales reflejas, estas sirvan, a su vez, de fundamento próximo a otras «segundas intenciones» de más alto nivel de reflexión. De acuerdo con ello pueden clasificarse las «segundas intenciones» en dos grupos, según que sean (dentro, por supuesto, de su carácter reflejo) inmediatas o mediatas, es decir, respectivamente, fundadas en alguna relación irreal directa o, por el contrario, en alguna relación irreal refleja. Sin embargo, la clasificación más comúnmente admitida es la que distribuye las *secundae intentiones* por razón de la operación intelectiva en virtud de la cual se constituyen, y así resultan tres grupos, según que esa operación intelectiva sea la mera actividad de concebir (la pura y simple aprehensión intelectiva), o la actividad de juzgar, o la de razonar. Corresponde a la simple aprehensión intelectiva la universalidad, con sus cinco modalidades de predicabilidad: género, especie, diferencia específica, propio y accidente predicable. A la actividad judicativa se adscriben las relaciones irreales propias

de las funciones lógicas del sujeto y del predicado, así como la de la proposición en tanto que complexión o estructura lógica; y, finalmente, se asignan a la actividad raciocinativa los nexos irreales propios de las funciones del antecedente y del consiguiente, así como la del «término medio» silogístico y la de la entera estructura lógica denominada argumentación.

A modo de resumen y guía de las consideraciones hechas en el presente epígrafe sirve este esquema:

- relaciones irreales
  - sin fundamento *in re*
    - sin polos coexistentes
      - con los dos polos irreales
      - con un solo polo irreal
      - distinción de razón raciocinante
    - con los polos coexistentes: denominaciones extrínsecas
  - con fundamento *in re*
    - distinción de razón raciocinada
    - relaciones irreales reflejas

XV. Lo inteligible fácticamente inexistente

Mientras lo apodícticamente irreal —el *ens rationis*— es cognoscible solo en el ejercicio de la actividad intelectiva, lo fácticamente irreal puede ser objeto sensible u objeto inteligible. De lo fácticamente irreal que es objeto sensible nos hemos ocupado en los capítulos XII y XIII. Ahora, después del examen del ente de razón, se trata de lo fácticamente irreal cuya objetualidad es puramente intelectiva. Este tipo de objetos coincide, por una parte, con lo irreal sensible y, por otra parte, con los entes de razón. Con lo irreal sensible tiene en común la índole de lo solo fácticamente irreal, y con los entes de razón el carácter de lo puramente inteligible.

De acuerdo con la distribución ya consignada en la tabla general de lo irreal (capítulo XI), lo inteligible fácticamente inexistente abarca las tres modalidades de lo meramente posible, lo pretérito y lo futuro, que a continuación se estudian por separado.

§ 1. Lo meramente posible

Tal como en la tabla general de lo irreal quedó indicado de una manera sucinta, pero explícita, la modalidad de lo inteligible fácticamente inexistente que se distingue tanto de lo pretérito como de lo futuro es la constituida por *lo meramente posible*: lo posible que, además de no estar existiendo, tampoco existió ni existirá, *i. e.*, lo posible nunca existente. Además del carácter de lo puramente inteligible, conviene a este tipo de objetos la denominación de «meramente posible» en una acepción muy estricta: aún más estrecha de la asignada a este término cuando se nombra con él lo opuesto a lo posible en general, dentro de lo cual entra también lo existente. Lo aquí designado con la fórmula «lo meramente posible» es algo que no solo no ejerce ahora su aptitud para ser, sino que tampoco la ha ejercido antes, ni la ejercerá jamás. Su pobreza ontológica es, por consiguiente, superior a la del pretérito y a la del futuro y ciertamente cabe juzgarla como nulidad, mas no como la nulidad de lo que ni siquiera llega a quedar constituido en objeto, ni tampoco la que es propia de lo absurdo. El análisis comparativo de la nulidad de lo absurdo o contradictorio y la que conviene a los objetos meramente posibles —en

la estrictísima acepción en que aquí se habla de ellos— nos lleva a las tres siguientes conclusiones: 1.ª, ambas nulidades coinciden en ser solo ontológicas, no objetuales; 2.ª, la nulidad de lo absurdo es formal y fundamental; 3.ª, la nulidad de lo posible nunca existente es tan solo formal. La primera de estas conclusiones no requiere ninguna aclaración; a lo sumo, puede ser oportuno reconocer que el valor objetualmente positivo de lo absurdo y de lo meramente posible es de índole intelectiva y no de carácter sensorial. La segunda conclusión quiere decir que lo absurdo, además de estar afectado formalmente por la negación del existir, tiene en sí el fundamento de esta negación o, dicho de una manera más exacta, él mismo es el fundamento de ella. Su formal no-existencia es una inexistencia radicalmente exigida por la correspondiente quiddidad. En cambio, el significado de la tercera conclusión consiste en que lo meramente posible, aunque también se encuentra formalmente afectado por la negación del existir, no es —ni en modo alguno tiene en sí— el fundamento de esta negación. La inexistencia de lo meramente posible no está exigida por la quiddidad que en cada caso este tiene, ya que en todos los casos esa quiddidad es apta para existir: de lo contrario, lo meramente posible no sería, en verdad, uno de los modos o tipos de lo posible.

Cabe aún otra conclusión, en inmediato enlace con la tercera y que es más bien un complemento suyo: la quiddidad de lo meramente posible, así como no exige en ningún caso la correspondiente inexistencia, tampoco reclama nunca la existencia correspondiente, de tal forma que el puro hecho de su no existir es una mera *negatio*, no una genuina privación, ni nada que deba ser calificado como violento o antinatural. En oposición, por una parte, a lo absurdo, que no puede existir, y, por otra parte, a lo necesario, que no puede, en cambio, no existir, todo lo posible *sensu stricto* (y, por tanto, también *sensu strictissimo*: lo meramente posible) es algo a lo que tan naturalmente le conviene la existencia como la inexistencia. La posibilidad es, en cuanto tal, una aptitud, no una reclamación. Leibniz pasa abusivamente de la una a la otra cuando atribuye a todo lo posible una exigencia de existencia («*omne possibile exigit existere*», cf. *De veritatibus primis*, ed. Erdmann, p. 99) o cuando asigna a cada uno de los miembros de la infinita serie de los otros mundos posibles una pretensión de existir igual a la del mundo efectivo («*une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendant à l'existence*», vid. *Essais de Théodicée,* 1ère partie, § 7). Sin duda, se ha de pensar que Leibniz, al hablar de este modo, hace metáforas o se deja llevar por ellas.

Al no ser la existencia algo exigido por lo posible en tanto que posible, tampoco la inexistencia le repugna, sea cualquiera su duración. Si lo posible puede por un momento no existir, ¿a partir de qué otro momento le sería imposible la inexistencia, es decir, cuándo se transformará en algo necesario y de qué modo y por qué acontecería tan prodigiosa mudanza, sin que en la correspondiente quiddidad nada se haya cambiado? Evidentemente, estas preguntas apuntan a otros tantos absurdos por cuanto aquí lo posible está tomado en la acepción metafísica de lo que intrínsecamente no envuelva contradicción, por lo cual no hay manera de que el transcurso del tiempo lo convierta en un imposible, como tampoco la hay de que el correr del tiempo haga posible —*i. e.*, intrínsecamente no contradictorio— a lo que intrínsecamente envuelve contradicción. Y

en lo tocante a la licitud de esta manera de entender lo posible, baste considerar que lo que de un modo intrínseco conviene a lo posible en el sentido de lo que de suyo no envuelve contradicción no es la actualidad correspondiente, sino la aptitud para ella, una aptitud que ciertamente implica una quiddidad a la cual se atribuye, pero una quiddidad que solo es pensada mientras no pasa de ser solo posible. La aptitud de esa misma quiddidad para existir es verdadera, mas no un verdadero ser, sino algo irreal, tan irreal como la propia quiddidad (no paradójica) a la cual se atribuye. En la expresión «lo meramente posible» (tal como aquí está tomada: lo posible nunca existente) la voz «posible» significa lo intrínsecamente no contradictorio, de tal modo, por tanto, que su no-existir-nunca no se debe a algo constitutivo de su quiddidad, sino, por el contrario, a algo extrínseco a ella, ni más ni menos que como la existencia de lo que deja de ser solo posible al tornarse efectivo se debe a algo que es extrínseco a ello y que no pertenece en modo alguno a su propia y constitutiva quiddidad. Por consiguiente, no hay, no puede haber, ningún absurdo en el *mero hecho* —como tal, dependiente de algo externo a lo por él afectado— de que una quiddidad que de suyo está exenta de contradicción no exista nunca. Lo absurdo fuera que una tal quiddidad llegara alguna vez a existir sin que algo extrínseco a ella la hiciera pasar desde la irreal —aunque verdadera— situación de posible no actualizado a la situación, no menos verdadera, pero ya efectiva, de algo real poseedor de un auténtico *actus essendi*.

Todas las objeciones que en principio cabe hacer a lo posible nunca existente se deben, en definitiva, a la inadvertencia, o bien al olvido, de la radical distinción entre el carácter intrínseco de la no-contradictoriedad de lo posible y la índole extrínseca del mero hecho de la no-existencia. Y así, por no tener en cuenta esa distinción, cabe hablar de un tiempo infinito como aquel en el que, más pronto o más tarde, todo lo posible llega a ser. De acuerdo con esta noción del tiempo infinito, sería menester decir que todo lo posible no existente es, en tanto que no existente, posible solo durante algún tiempo, tan largo como se quiera, pero nunca infinito; por lo cual, en resolución, el concepto de lo posible nunca existente habría de ser el concepto de un absurdo, es decir, justamente la idea de un imposible. Mas la verdad, por el contrario, es que esa noción del tiempo infinito no está exigida por la índole misma de la infinitud, ni por la del tiempo en cuanto afectado por ella. Para un tiempo exento de límites no se requiere que todo cuanto es posible llegue a existir dentro de él; basta con que una parte de lo que puede existir —la cual podría consistir hasta en un solo posible— estuviera siempre existiendo: sin haber sido nunca inexistente, ni dejar de existir jamás. En consecuencia, no se ha de pensar que la idea de un tiempo infinito hace verdaderamente absurda a la noción de lo meramente posible, antes bien, la idea de un tiempo infinito como duración en la que todo lo posible se realiza se debe a la errónea creencia de que lo posible nunca existente es un absurdo. Tal creencia, según antes se indicó, supone el desconocimiento, o el olvido, de que el mero hecho de la no-existencia es extrínseco a lo posible —no menos extrínseco que lo es a este al mero hecho de la existencia— y no puede, por tanto, entrar en contradicción con la no-contradictoriedad que de una manera constitutiva conviene a la quiddidad de lo posible en cuanto apta, de suyo, para existir (mas no de suyo obligada a tener existencia

alguna vez).

La objeción, sin embargo, puede replantearse en otro giro, donde, en vez de acudir a la noción del tiempo infinito como aquel en el que llegan a existir todos los posibles, se argumenta directamente contra el concepto mismo de una aptitud para existir que nunca es actualizada. Cabe, efectivamente, razonar de este modo: una aptitud para existir que nunca es actualizada es una capacidad poseída por algo que no ha existido, ni existe ni existirá, de donde resulta que aquello que la posee es algo a lo que asimismo conviene una necesaria inexistencia, puesto que fuera del pretérito, del presente y del futuro no puede ser ejercida la aptitud para la existencia, como tampoco ninguna otra aptitud. O dicho de otra manera: un posible nunca existente es un posible-imposible, porque consiste en una quiddidad que, poseyendo la capacidad de existir, está a la vez sometida a la necesidad de carecer de existencia. El argumento es puramente sofístico, porque la inexistencia del posible nunca existente, aunque con toda evidencia es necesaria *de dicto,* en ningún modo es necesaria *de re*. Un posible nunca existente no es un posible-imposible, porque no es algo que, poseyendo la capacidad de existir, sea, sin embargo, inepto para existir tanto en el pasado, como en el presente y en el futuro —en suma, siempre—, sino algo que siempre es apto para existir, pero que de hecho nunca existe. El constitutivo formal de lo imposible no es el carecer siempre de existencia. Tal defecto es en lo imposible una consecuencia, necesaria, sin duda, pero nada más que consecuencia, de lo que es cabalmente su esencia como imposible: su ineptitud o incapacidad para existir. O lo que es igual: hay dos modos de carecer siempre de existencia: el necesario y el pura y simplemente fáctico, siendo el segundo de estos dos modos el único que conviene a lo meramente posible.

La licitud del concepto de lo posible nunca existente se apoya —digámoslo una vez más— en la irreductible diferencia entre la intrínseca aptitud para existir y el extrínseco y mero hecho de carecer de existencia. Que este hecho sea efímero o, por el contrario, permanente, es cosa enteramente irrelevante para su esencial facticidad, y el entenderlo así es una condición indispensable de la comprensión de lo *sensu stricto* posible y no solo de lo posible que nunca llega a existir. De donde resulta que todas las objeciones que a este se le hacen son también objeciones a aquel, y a la inversa.

En razón de esa mutua permutabilidad de las objeciones a lo posible nunca existente y a todo lo *sensu stricto* posible es aquí de interés la consideración de la tesis, atribuida a Diodoro Cronos, según la cual no es posible lo que ni ahora ni en el futuro es verdadero: μηδὲν εἶναι δυνατόν, ὃ οὔτ᾽ ἔστιν ἀληθὲς οὔτ᾽ ἔσται, conforme al testimonio de Epicteto (*Dissert.,* Lib. II, cap. 19), a quien fielmente sigue Cicerón: *Placet igitur Diodoro id solum fieri posse quod aut verum sit aut verum futurum sit* (cf. *De fato*, IX). En el *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de F. Überweg (vol. I, § 33) se expone el célebre argumento en estos términos: «La tesis de que no es posible nada que no esté siendo ni vaya a ser se basa en que nada imposible puede seguirse de algo posible. Si de dos casos que se excluyen se realiza uno, entonces el otro es imposible; si hubiera sido posible, algo que puede ser se habría convertido en algo que no puede ser».

A primera vista, lo que así se rechaza es solamente lo posible que nunca existe, ya que

se acepta la posibilidad de lo que ahora no es (en términos veritativos: la posibilidad de lo que ahora no es verdad que esté siendo), si bien con la condición de que llegará a ser (veritativamente: con la condición de que llegará a ser verdad que ello es). Sin embargo, el nexo con las proposiciones «lo realizado en el pasado es necesario» y «lo imposible no puede seguirse de lo posible», nexo ya señalado por Epicteto (*loc. cit.*) como incluido por Diodoro en su argumento, hace ver que lo rechazado en este es, en resolución, lo posible no-necesario. Claramente lo confirma Cicerón (*ibid.*): «*Qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri quod non necesse fuerit [...], nec magis commutari ex veris in falsa posse ea quae futura quam ea quae facta sunt*». Precisamente por apoyarse en que la conversión de lo verdadero en falso resulta tan imposible para lo futuro como para lo pretérito es por lo que el argumento se dirige, en definitiva, contra todo lo posible no-necesario.

Frente al razonamiento atribuido a Diodoro Cronos, y yendo directamente al común denominador de las diversas fórmulas con las que ha sido propuesto, ha de observarse que no hay ningún auténtico derecho a sostener que todo cuanto acontece es algo de lo que ya antes de que sucediera era verdad que había de suceder. Los pronósticos solo son verdaderos cuando se cumplen, y falsos cuando quedan incumplidos. Antes no son —no pueden ser— ni verdaderos ni falsos, porque no está dada aún la realidad por la que su verdad y su falsedad se determinan. A esto debe añadirse que para que un pronóstico *resulte* verdadero —no para el desatino de que ya lo esté siendo cuando aún no está dada la más decisiva condición para que auténticamente lo pueda ser— no es necesario que lo pronosticado se haya cumplido necesariamente; basta con que *de facto* haya sido cumplido. Para que algo llegue a realizarse no es necesaria su necesidad; son suficientes, por un lado, su posibilidad y, por el otro, la efectiva actuación de la causa que lo produce.

* * *

Otro reparo que tal vez pudiera dirigirse no ya a la licitud de la noción de lo meramente posible, sino a la oportunidad o conveniencia de la consideración y del examen de los objetos de esa índole, sería la objeción que argumentase afirmando la necesaria irrelevancia de lo que, aun siendo posible, no posee, sin embargo, ningún efectivo ser, con lo cual, en resolución, viene a equivaler a lo imposible. Contra esta acusación cabe, en primer lugar, aducir el interés especulativo que incluso el tema de lo auténticamente imposible tiene, según lo prueba la efectiva realidad de las discusiones filosóficas en torno a él. Tales discusiones son, sin duda, las que en general conciernen al *ens rationis* en su propia formalidad objetual y, de un modo más especial, las relativas a las quiddidades paradójicas, cuya peculiar imposibilidad se debe directamente a su propia estructura y no a nuestro concebirlas como si fueran genuinos entes.

En segundo lugar, tampoco puede negarse la importancia especulativa de las cuestiones acerca de lo irreal sensible, una clase de objetos puros con la cual lo meramente posible tiene en común al valor de la posibilidad sin la posesión de ningún efectivo ser. Y, en

tercer lugar, también lo pasado y lo futuro son, en tanto que tales, objetos inexistentes, sin que por ello carezcan de relevancia para el pensamiento filosófico. Mas aunque los casos de lo futuro y del pretérito, así como el de lo irreal sensible y hasta el de lo imposible ponen suficientemente de manifiesto que los objetos desprovistos de existencia pueden, no obstante su nulidad, interesar al filósofo, el mejor modo de desmentir la acusación de la irrelevancia especulativa de lo meramente posible consiste en señalar la necesidad de referirse a este tipo de objetos en la reflexión metafísica sobre la ciencia y la omnipotencia divinas.

La cuestión de si Dios tiene ciencia de lo posible nunca existente la trata de un modo expreso santo Tomás en varias ocasiones. Limitándonos al tratamiento llevado a cabo en la *Summa Theologica* (I, q. 14, a. 9: *utrum Deus habeat scientiam non entium*), donde se resumen las ideas cardinales de santo Tomás sobre este punto, encontramos que la afirmación de la ciencia divina respecto de lo posible que ni es ni ha sido ni será aparece fundamentada en la omnisciencia divina, por cuanto esta se extiende a todo cuanto de algún modo es (*Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo)* y porque entre las cosas que, no siendo en acto son, sin embargo, en potencia —en la potencia de Dios o en la de algo creado— están las que no son, ni serán, ni han sido, de las cuales Dios no tiene ciencia de visión, sino de simple inteligencia («*Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae*»).

Desde el punto de vista del valor ontológico asignable a los objetos meramente posibles, el hecho de que santo Tomás se ocupe de ellos en un artículo dedicado a la cuestión de si Dios tiene ciencia de los no-entes hace pensar dos cosas, de las cuales una está dicha explícitamente en el mismo lugar, mientras que la otra solo se encuentra en él de un modo implícito. La primera de esas dos cosas es que, si bien el valor del ser no conviene *simpliciter* sino a lo que tiene el ser en acto, nada impide, en principio, que lo que no tiene el ser en acto (y por ello es no-ente) sea, sin embargo, de algún modo, a saber, en potencia (*Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse [...]. Ea vero, quae non sunt in actu, sunt in potentia*) (*loc. cit.*). Según ello, se ha de pensar que lo posible desprovisto de existencia no es ontológicamente nulo de una manera absoluta, sino solo de un modo relativo: no por completa carencia de todo valor de ser, sino por tener únicamente el del ser-en-potencia. Si este valor fuese nulo, las potencias, activas o pasivas, en relación a las cuales el ser-en-potencia se concibe, habrían de ser potencias para nada, es decir, no serían, en modo alguno, potencias. Y de ello se infiere que, como quiera que las potencias reales, tanto las activas como las pasivas, continúan siendo reales y siguen siendo potencias cuando no están ejerciendo su actividad o su pasividad, todo aquello a lo que su capacidad se extiende les pertenece *siempre* virtualmente, aunque *nunca* quedase actualizado. Tal es la conclusión que de un modo implícito se encuentra en la afirmación, hecha por santo Tomás, del ser de lo que es-en-potencia, aunque en acto no esté siendo, ni vaya a ser, ni haya sido.

Pero además de su relación con la ciencia divina, de la cual necesariamente es un objeto, lo posible nunca existente es objeto también del poder de Dios, es decir, de la

omnipotencia. Lo posible nunca existente no pone un límite al poder divino. Su inexistencia no significa en Dios una impotencia, sino tan solo un no-querer-que-exista. Ni todo lo posible llega a ser, ni todo lo que no llega a ser es imposible. Ambas cosas tienen la clave de su explicación —su *ratio essendi,* a la vez que su *ratio cognoscendi*— en el ser de una omnisciente omnipotencia que es asimismo una absoluta libertad. Por todo ello resulta perfectamente comprensible que en su respuesta a la cuestión de si tiene Dios poder para hacer las cosas que no hace (*utrum Deus possit facere quae non facit,* cf. *Sum. Theol.* I, q. 25. a. 5), santo Tomás se oponga tanto a la tesis que afirma que Dios actúa *ex necessitate naturae* como a la que sostiene que en Dios el saber pone límite al poder y al querer, constriñéndolos a no tener por objeto otro orden de cosas que el efectivamente existente. La primera de estas dos tesis aparece ya rechazada dentro de la misma obra con un artículo (el tercero de la q. 19 de la Primera Parte), donde se discute si todo cuanto Dios quiere es querido por Él necesariamente. La solución de santo Tomás se resume en la afirmación de que lo único que Dios no quiere libremente, sino con necesidad plena o absoluta, es cabalmente el infinito Bien en que Él mismo consiste. Y por lo que se refiere a la otra tesis, su impugnación por santo Tomás (cf. también *De Potentia*, q. 1, a. 5) deja inequívocamente establecido que, por ser plural el modo de conseguir que la bondad divina se manifieste en el universo de los seres creados, la infinita sabiduría no excluye la posibilidad de otro orden de cosas distinto del existente. En ello estriba la radical diferencia entre lo que acerca de la volición divina de este mundo piensa santo Tomás y lo que sobre esa misma volición mantienen Pedro Abelardo (*Introductio ad theologiam*, III, cap. 5) y Leibniz (*Essais de Théodicée*, III, § 416).

Para la teoría de lo posible nunca existente la tesis de la elección divina de este mundo en virtud de que la infinita sabiduría lo conoce como el mejor entre todos los posibles no contiene, aparentemente, ninguna dificultad: si este mundo es el mejor de los posibles, es que también son posibles otros mundos. Sin embargo, por resultar intrínsecamente contradictorio el que Dios no elija de acuerdo con su propia sabiduría, la posibilidad de esos otros mundos es lógicamente insostenible (aunque de hecho se la mantenga) dentro del leibniziano «optimismo metafísico», puesto que el afirmarla equivale a negar la armonía intrínseca de Dios. La posibilidad de cualquier otro mundo sería, de esta manera, la necesidad de un Dios dividido contra sí mismo: la imposibilidad del fundamento de cualquier posibilidad.

* * *

El conocimiento de todos y cada uno de los objetos posibles nunca existentes es pertenencia exclusiva del infinito saber. La mente humana puede representarse abstractamente el conjunto o totalidad de estos objetos —como tal conjunto o totalidad — por cuanto está en posesión de la idea universal de lo posible que no existe nunca, donde, como en cualquier idea universal, los correspondientes «casos particulares» se encuentran, todos ellos, connotados: todos, sin excepción, en general; pero —igualmente

sin excepción— ninguno en particular. Ahora bien, lo posible que nunca existe tiene en común con lo posible que alguna vez se actualiza la capacidad o aptitud para existir, la cual se da únicamente en lo que es individual. Por tanto, el conocimiento de todos y cada uno de los objetos posibles que no se actualizan es el conocimiento de todos y cada uno de los objetos individuales con quiddidad no intrínsecamente contradictoria y que carecen siempre de existencia. Tal conocimiento supera la limitada capacidad de nuestra mente.

La tipología de lo meramente posible no es de suyo ningún absurdo, una vez presupuestos los decretos divinos determinativos de la facticidad del existir, mas para las solas fuerzas naturales de la razón humana constituye, en cambio, un imposible: no intuimos esos decretos, ni ellos son inferibles *a priori*.

§ 2. Lo pretérito inteligible

La peculiaridad que determina al concepto de lo pretérito como una de las modalidades de lo fácticamente irreal es cosa que se confirma y esclarece en el examen de dos objeciones que en primera instancia la invalidan o, cuando menos, perturban su comprensión. Por una parte, hay ya para lo pretérito un tipo de objeto puro: el correspondiente a todo cuanto quedó arriba designado con la fórmula de «lo irreal mnémico» (capítulo XIII); y, por otra parte, si lo pretérito tiene, a su modo y manera, una cierta necesidad, la cual le conviene justamente por su mismo carácter de pretérito, ¿qué razón puede haber para instalarlo en la esfera de los objetos cuya irrealidad es solo fáctica? Examinemos por separado una y otra objeción, no sin antes dejar expresamente aplicada a la noción de lo pretérito inteligible la advertencia que ya al comienzo del mismo capítulo XIII se hizo sobre el significado del término «inteligible» cuando aquí califica *in genere* a lo irreal: a saber, que este no es meramente un objeto que puede ser entendido, sino un objeto que queda como tal constituido en la respectiva intelección. Así pues, pretérito inteligible quiere decir: lo pretérito intelectivamente aprehendido.

Lo irreal mnémico y lo pretérito inteligible tienen en común, además de su índole irreal, también el ser algo fáctico, por donde ambos se distinguen *a radice* de toda clase de entes de razón; pero a su vez mantienen entre sí unas diferencias que en modo alguno es lícito desdeñar. Ante todo, lo irreal mnémico es, en virtud de su pertenencia a la facultad de la memoria, un objeto *intuido* por cuanto queda sensorialmente captado (la memoria se cuenta entre los *sentidos* internos), y, en cambio, lo pretérito inteligible es un objeto *concebido,* aunque, como después hemos de ver, su intelección connota algún dato sensible. En segundo lugar, mientras lo irreal mnémico ha de ser algo ahora constituido en calidad de previamente dado a la conciencia, lo pretérito inteligible está exento de este requisito, de modo que si lo cumple no es por virtud de su carácter de pretérito, ni en razón de ser inteligible, sino porque su materia o contenido está siendo a la vez objeto de algún tipo de rememoración. Y, en tercer lugar, mientras lo irreal mnémico puede ser, como en su momento se explicó, algo que nunca ha existido (por lo cual tampoco ha dejado nunca de existir), lo pretérito inteligible es en todos sus casos

algo que, tras haber existido, ya no existe: pretérito ontológico, en su ser, de tal modo, por tanto, que su actual no-ser implica un previo haber sido (no necesariamente una previa aprehensión, según conviene a todo lo recordado y no solo a lo irreal mnémico).

Consideremos ahora la necesidad *sui generis* de lo pretérito en su calidad misma de pretérito, analizándola precisamente en la faceta de su compatibilidad, o incompatibilidad, con el carácter fáctico de lo que siendo susceptible de existir (ya que existió) es algo que también puede no existir, dado que ahora no existe. Expresada en términos negativos, la necesidad que a lo pretérito en cuanto pretérito conviene es la imposibilidad de no-haber-llegado-a-ser (o, equivalentemente, la de no-haber-sido-hecho), pero asimismo la imposibilidad de no-haber-dejado-de-ser. Esta segunda imposibilidad es tan constitutiva para la necesidad de lo pretérito *ut sic* como para esta misma necesidad es constitutiva la primera imposibilidad, ya que lo pretérito es, en tanto que tal, lo que, habiendo tenido el ser, no lo conserva. Sin embargo, la imposibilidad de no haber-dejado-de-ser es algo de lo cual no se habla cuando se trata de la particular necesidad de lo pretérito. Aquí se subsana esta falta, porque ello es indispensable para discutir *cabalmente* la objeción que para la índole fáctica de la irrealidad de lo pretérito puede constituir la tesis de que lo pretérito es, en cuanto tal, necesario. Pero empecemos por examinar la primera de las dos imposibilidades expresivas de esa misma necesidad.

En el sentido de la imposibilidad primera se expresa Aristóteles en un célebre texto (*Eth. Nic.* VI, cap. 2, 1139 b 8-11), donde, al negar la posibilidad de que no haya llegado a ser lo que ha llegado a ser (τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι), se aduce el acertado dicho de Agatón (διὸ ὀρθῶς Ἀγάθων): «pues solo esto le falta incluso a Dios: el hacer que no haya sido hecho aquello que lo ha sido (μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται ἀγένητα ποιεῖν ἅσσ᾽ ἂν ᾖ πεπραγμένα)». En sus comentarios a la *Ética Nicomaquea* expone la misma idea santo Tomás, diciendo que lo hecho que es lo pretérito (o sea, lo que ya ha sido hecho) no es contingente (*factum autem quod est praeteritum non est contingens*), pues no acontece que ello mismo no llegue a ser, es decir, que no esté hecho (*quia non contingit ipsum non fieri, idest quod non sit factum*). La concordancia con la tesis aristotélica es total y evidente, y, por lo demás, el empleo de la fórmula *factum quod est praeteritum* no significa otra cosa sino el carácter de hecho que lo pretérito, en cuanto tal, posee (y así en el mismo lugar, pocas líneas más arriba, santo Tomás dice, exponiendo también a Aristóteles: *nullum factum, id est nullum praeteritum, est eligibile*). En suma, aquí se entiende por pretérito lo ya hecho, lo que ha llegado a ser, y de ahí que su no haber-llegado-a-ser, su no estar-hecho, haya de ser imposible.

Evidentemente, la imposibilidad de que se trata no puede ser puesta en duda, pero es, sin embargo, una imposibilidad solo hipotética, no absoluta. Pertenece a lo hecho en cuanto hecho y únicamente así, no en virtud de la correspondiente quiddidad en sí misma tomada. No es imposible, de una manera absoluta, que esta no haya sido hecha, sino tan solo que no haya sido hecha cuando ya efectivamente lo ha sido. E incluso se ha de afirmar que previamente, antes de su haber-llegado-a-ser, su no-estar-hecha no solo no es imposible, sino que es necesario. Y asimismo se ha de decir que esta necesidad —o, si se prefiere, la imposibilidad de su contradictorio—, aun siendo enteramente indubitable,

es también, sin embargo, meramente hipotética, no absoluta. Pertenece a lo que aún no ha sido hecho, pero en tanto que no hecho todavía y únicamente así, no en virtud de la respectiva quiddidad en sí misma considerada. Y de este modo tenemos, en resolución, que el no-estar-hecha es, para toda quiddidad que puede llegar a ser, algo tan imposible como necesario, bien que no simultáneamente, sino en tiempos distintos.

Formalmente análogas a estas conclusiones son las que se obtienen con el análisis de la imposibilidad de que no se esté dando en el presente lo que en él se está dando. Aunque enteramente indiscutible, esta imposibilidad es tan solo hipotética, no absoluta, para toda quiddidad que de suyo no exija el estar-siendo, es decir, que en su contenido no incluya, aunque tampoco excluya, la actualidad del ser. De ahí que santo Tomás (*Sum. Theol.* II-II, q. 49, a. 6) haya equiparado la necesidad de lo pretérito en cuanto pretérito con la de lo presente en cuanto presente: «Lo pretérito pasa a tener una cierta necesidad, porque es imposible que lo que está hecho no lo esté (*Praeterita autem in necessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est*). De un modo semejante, también lo presente tiene, en cuanto presente, una cierta necesidad: es necesario, en efecto, que Sócrates esté sentado mientras está sentado (*Similiter etiam praesentia, inquantum huiusmodi, necessitatem quandam habent: necesse est enim Socratem sedere dum sedet*).

Aunque por una parte es similar a la necesidad de lo presente, por otro lado la necesidad de lo pretérito mantiene respecto de ella una esencial diferencia, no señalada por santo Tomás (seguramente por no ser ello preciso en el contexto) y que, expresada en términos negativos, consiste en que, mientras que no es posible ser-pretérito sin haber-dejado-de-ser, para lo presente lo imposible es, por el contrario, el no-estar-siendo. Tan necesario como que lo pretérito haya sido es que asimismo haya dejado de ser. Ahora bien, la concurrencia de ambas necesidades en uno y el mismo objeto hace patente que este no es en sí mismo necesario, ni tampoco imposible. La necesidad de ser, que en la de haber-sido constituye la vertiente o faceta positiva, no conviene a lo pretérito en sí mismo, como tampoco conviene a este en sí mismo la necesidad de no-ser, constitutiva del aspecto negativo que en la necesidad de haber dejado de ser se manifiesta. Lo cual quiere decir que en términos absolutos es tan solo el valor de la mera facticidad el que a lo pretérito conviene, tanto en el ser que previamente tuvo, como también en su actual no-ser. En una palabra: mientras toda la necesidad de lo pretérito es meramente hipotética, es, en cambio, incondicionada o absoluta su pura facticidad.

Por su actual no-ser, solamente le cabe a lo pretérito, formalmente considerado, el ser-objeto. El coeficiente lógico merced al cual se distingue de los restantes modos de lo irreal estriba precisamente en que su pura objetualidad sustituye y subsigue a una transobjetualidad que se perdió. Justamente en cuanto excluida por no seguir ejerciéndose, está, en efecto, incluida la transobjetualidad en la pura objetualidad de lo pasado. La existencia de lo que ha sido y ya no es se mantiene *in actu signato* en su propio estar siendo concebida como existencia que ya no se mantiene *in actu exercito:* como una transobjetualidad que ha decaído en pura objetualidad.

El «haber-dejado-de-ser» *es* —forzosamente hemos de hablar así— el constitutivo

formal de lo pretérito en su calidad misma de pretérito. Ciertamente, ya en el hecho de hablar de esta manera, se está fingiendo un ente de razón, porque este hecho no es solo una *façon de parler,* sino un modo de pensar, por más que lo así pensado sea fingido, ya que no cabe que el haber-dejado-de-ser sea un genuino ser. Concebir el haber-dejado-de-ser como si fuese un ser, cabalmente el ser de lo pretérito en su calidad misma de pretérito, es, pues, indudablemente, suscitar una irrealidad. Mas de aquí no se sigue que lo pretérito sea un ente de razón. Su pura objetualidad no es la de un imposible, sino la de algo tan posible que en efecto ha existido, aunque después haya dejado de existir. También cabe probarlo por inducción completa y, aunque ello no resulte indispensable tras la demostración que acabamos de hacer, puede resultar, sin embargo, útil por algunos de los análisis a los que da ocasión. Veamos, por consiguiente, en primer lugar, que lo pretérito no puede ser considerado como una quiddidad paradójica; en segundo lugar, que no consiste en una negación o carencia concebida como algo positivo; en tercer lugar, que no es ninguna relación de razón.

1.º La noción de tiempo según la establece Hegel (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 258) como «lo que *siendo no* es y lo que *no* siendo *es*» (*das, indem es* ist*,* nicht *ist, und indem es* nicht *ist,* ist) tiene, literalmente asumida, un evidente significado paradójico de índole general: no pone una determinada quiddidad dividida contra sí misma, sino que da la fórmula del común denominador de todas las quiddidades de este tipo. Lo mismo cabe aplicarla al cuadrado redondo que a la materia inextensa, o al hierro de madera, o al centauro, etc. La afirmación de una de las notas por las que estos objetos quiméricos se constituyen es en cada uno de ellos la negación de la nota que antagónicamente la complementa. Ahora bien, si pretendemos aplicar al tiempo esa misma fórmula de Hegel literalmente tomada, nos encontramos con que no puede servirnos para describir el presente y con que, si vale para el pasado y para el futuro, no es ya verdaderamente paradójica, sino que solo a primera vista lo parece. Antes de proseguir no será ocioso aclarar que aquí no se trata, en modo alguno, de «polemizar» con Hegel, ni de utilizarlo contra él mismo, sino tan solo de aprovechar para nuestros intereses una fórmula hegeliana que, en su tenor más literal, e independientemente de su propio contexto, es una óptima definición de la idea de la quiddidad dividida contra sí misma.

Mientras que del presente no sería lícito decir que cuando está siendo no es y que cuando es no está siendo, esta afirmación-negación conviene, en cambio, a lo pretérito y a lo futuro en cuanto tales (a pesar de su mutua diferencia), pero nunca en el modo de una verdadera contradicción. La apariencia de ella se mantiene exclusivamente mientras no se distingue de una manera explícita entre el ser-pretérito o, respectivamente, el ser futuro, por un lado, y, por otro lado, el ser simplemente dicho. Aquello a lo que el «ser pretérito» conviene es algo a lo que ya no conviene el «ser» pura y simplemente, y aquello a lo que conviene el «ser pura y simplemente» (en términos aristotélicos: lo que es ὄν ἁπλῶς) es algo a lo que no conviene el ser-pretérito. Otro tanto se ha de decir para lo futuro, aunque es únicamente lo pretérito lo que ahora nos interesa.

En lo presente, el «ser-presente» y el «ser» pura y simplemente se identifican sin

ningún residuo: de una manera absoluta. Ambos son, absolutamente, uno y el mismo ser, y el ser mismo de lo Absoluto es el de un puro presente, que siempre lo ha estado siendo y que jamás lo habrá de dejar de ser. Mas en lo pretérito, que es un presente decaído —y, en cuanto tal, solo objetualmente mantenido—, el haber-dejado-de-ser (donde el haber-sido se contiene de una manera implícita) es un no-ser que define a la misma preterición. De ahí que pueda ofrecernos lo pretérito una paradójica apariencia. Ser-pretérito es un modo de no-ser. Su «no-ser-ya» es su «ser-en-cuanto-pretérito», no su «ser» pura y simplemente, ya que, como presente decaído, no lo puede tener. ¿Qué es entonces el «no-ser-ya» constitutivo del peculiar no-ser en que el «haber-dejado-de-ser» consiste? Concebido como una quiddidad —y así es como en la pregunta está pensado—, solo cabe que sea una quiddidad fingida, y ello por dos razones: *a)* porque ni el existir ni el no-existir son verdaderamente quiddidades, sino valores extraquidditativos; *b)* porque toda *negatio* concebida al modo de una *positio* es una mera ficción conceptual. Pero, evidentemente, no son meras ficciones conceptuales ni el no-ser-ya de lo que antes ha sido y no es ahora, ni *eso mismo* que no es ahora y antes fue.

2.° El más directo y expeditivo de los modos en que la irreductibilidad de lo pretérito a toda *negatio* concebida como *positio* se pone de manifiesto es el pertinente a la consideración de las carencias que en el pasado se dieron. No cabe la menor duda de que es lícito hablar de carencias pretéritas si por tales se entienden unas carencias auténticas (en la acepción de que no son fingidas) que verdaderamente han dejado de darse. En este sentido podemos decir, *v. gr.*, que es ceguera pretérita la de un ciego que ha dejado de serlo, o que es pretérita ignorancia la de quien ha adquirido el conocimiento al que esta, en cuanto ignorancia, se opone, etc. Pero tan cierto como todo ello es que el «haber-dejado-de-ser», el «no-ser-ya», solo puede convenir a las carencias según el modo en que el «ser» les puede convenir: un modo meramente negativo. Cabe que el ser convenga a las faltas de ser, puesto que se dan faltas verdaderas (no fingidas), sino dotadas de valor transobjetual; pero no cabe que sea positivo el modo en que el ser conviene a las faltas de ser.

No cabe, por consiguiente, que el «haber-dejado-de-ser», el «no-ser-ya», de las carencias pretéritas sea la presente falta de algo que antes fue positivo: solo cabe que sea la presente falta de algo negativo que anteriormente fue. Ello puede acontecer de dos maneras: o bien en virtud de que una falta quede sustituida, en su mismo sujeto, por la opuesta forma positiva, o bien en virtud del hecho de que el sujeto mismo de la falta haya dejado de ser. En ninguno de los dos casos un *ens rationis* consistente en una quiddidad negativa concebida como algo positivo —valga la expresión «objetualmente positivizada»— ha pasado, en verdad, de la auténtica posesión de un cierto ser negativo a la efectiva pérdida de este ser. Las quiddidades negativas representadas como si fuesen algo positivo no tienen, en cuanto concebidas de este modo —y solo así son entes de razón— ningún verdadero ser, ni positivo ni negativo, y no cabe, por tanto, que puedan llegar a perderlo.

Distingamos la preterición y lo pretérito: respectivamente, el «hecho» de no-ser-ya y la quiddidad que ya no es. Lo pretérito es siempre una verdadera quiddidad, aunque no

siempre una verdadera quiddidad positiva; por el contrario, la preterición nunca es una verdadera quiddidad, ni positiva ni negativamente, bien que la podemos concebir como si de veras lo fuese. Finalmente, debe también observarse que ni la preterición ni lo pretérito pueden ser en ningún caso absolutas o puras negatividades sin la menor conexión con algo formalmente positivo. La falta de ser que a lo pretérito en cuanto tal conviene se da unida —quidditativamente— al ser que lo pretérito tuvo, y de esta suerte lo pretérito es, en su índole misma de pretérito, solidario del ser que antes tuviera.

3.° Por dos razones no cabe que lo pretérito sea relación irreal: *a)* porque se dan pretéritos que no son, en modo alguno, relaciones, sino extremos o polos de ellas; *b)* porque los pretéritos que son formalmente nexos son relaciones reales (si bien estos, como pretéritos, ya han dejado de ser).

Tanto si son reales como si son irreales, las relaciones se dan entre entidades que no son *en definitiva* relaciones, sino soportes o términos de ellas. Las relaciones entre relaciones se constituyen como un segundo estrato, que presupone al primero, cuyos polos se dan, sin duda, como entidades conexas, pero no como nexos, pues ello habría de implicar un *regressus in infinitum* que haría imposible toda relación. Ciertamente, los polos de las relaciones que se encuentran en el estrato primero u originario pueden ser ambos irreales, pero basta que uno de ellos lo sea para que sea irreal la relación. En este caso no cabe que pueda ser un pretérito, como quiera que para serlo es necesario el haber-dejado-de-ser, el cual es, según vimos antes, quidditativamente solidario de un auténtico *ser* (aunque tal vez con signo negativo, como acontece en el caso de las carencias) y no de un puro y simple ser-objeto. Ni cabe tampoco que algo pretérito sea la relación irreal en la que una relación real se ha convertido al perder la existencia.

La mutación de una relación real en relación irreal puede ser argumentada únicamente de una manera sofística: toda relación real que deja de ser, y así deviene pretérita, es irreal, puesto que es irreal todo lo pretérito. El paralogismo que al argumentar de este modo se comete queda claramente al descubierto en el propio instante en que se advierte que toda relación pretérita es irreal en cuanto pretérita, no en cuanto relación. Dicho con otros términos: una relación real pretérita es algo que fue una relación real y que ha dejado, pura y simplemente, de *ser*, no de ser-relación-real para convertirse en relación irreal. Lo que se extingue no se transforma en nada, ni siquiera en algo irreal: para transformarse es menester seguir siendo, y para ser-irreal es menester no-ser.

Mas lo pretérito, aunque en ningún caso cabe que consista en una relación irreal, mantiene, sin embargo, una constitutiva relación irreal con lo presente. Sin ella, ningún pretérito puede ser concebido. Ahora bien, para su correcta descripción es imprescindible trascender la particular modalidad del nexo que con el presente mantiene lo pretérito recordado. Trascender esa modalidad quiere aquí decir únicamente: subsumirla en otra más amplia que también convenga a lo pretérito no propia o verdaderamente recordado, sino simplemente concebido, aunque con la ayuda, por supuesto, de la imaginación. Esta trascendencia que no excluye el caso de lo pretérito objetivado por la memoria, pero que tampoco se recluye en él, sino que lo desborda, es lo que ante todo falta en la fenomenología del pasado llevada a cabo por Sartre (cf. *L'être et le néant,* 2ème partie,

chap. II, I, A). Comprobémoslo.

En su esquema esencial, la fenomenología sartriana del pasado, más oscurecida que aclarada por una prolija serie de rodeos e incidencias, consiste en la afirmación según la cual lo desaparecido es pasado en tanto que forma parte del pasado concreto de un superviviente («*les objets concrets disparus sont passés en tant qu'ils font partie du passé concret d'un survivant*»). Evidentemente, esto no puede tomarse como una definición de lo pasado. Por ser preciso, para ser pasado, el formar parte del pasado concreto de un superviviente, lo definido estaría circularmente incluido en su propia definición. Claro está que de todas formas quedaría pendiente la cuestión de si el pasado concreto de un superviviente ha de formar parte —para ser pasado— del pasado concreto de otro superviviente distinto, *et sic de caeteris.* Pero dejemos a un lado esta dificultad y consideremos otra afirmación, en la cual queda claro que aquello que forma parte del pasado concreto de un superviviente no es, para Sartre, todo lo desaparecido, sino tan solo lo desaparecido que es pasado. En efecto, tras consignar la frase de Malraux según la cual lo terrible de la muerte es que transforma la vida en destino, y después de interpretarla en el sentido de que la muerte deja al hombre a merced de lo que de él decidan otros hombres, asegura Sartre que los muertos no salvados ni llevados a bordo del pasado concreto de un superviviente no son pasados, sino que resultan aniquilados, juntamente con los pasados respectivos («*Et les morts qui n'ont pu être sauvés et transportés à bord du passé concret d'un survivant, ils ne sont pas* passés*, mais, eux et leurs passés, ils sont anéantis*»).

El formar parte, como Sartre exige, del concreto pasado de un superviviente es cosa que sin duda alguna conviene a lo pasado evocable por la facultad de recordar. Mas no se ve la razón por virtud de la cual sea imprescindible para lo pasado la pertenencia a algún superviviente. Esa razón no puede consistir en la necesidad de que *todo* pasado lo sea de algo más duradero que él, pues tal necesidad no es verdadera, y no lo es porque tampoco es verdadera la necesidad, a su vez presupuesta por ella, de que todo pasado sea pasado de alguien o de algo. Distingamos, una vez más, la preterición y lo pretérito. El haber-dejado-de-ser implica un alguien o un algo —un «sujeto» de referencia— que ahora no es y antes era. Sin ese alguien o ese algo la preterición misma es imposible, puesto que nada habría dejado de ser. Pero el sujeto de ella, el cual es lo pretérito, no consiste en una preterición que a su vez pertenezca a otro sujeto. No es que la que ha dejado de ser no pueda, en ningún caso, pertenecer a su vez a otro ser, sino que es imposible que esa pertenencia la deba a su propio carácter de sujeto de la preterición, pues ello introduciría un inevitable *regressus in infinitum.*

Lo pasado evocable por la facultad de recordar pertenece en todos sus casos, ya de un modo directo, ya de una manera indirecta, a alguna subjetividad que le sobrevive: el activo «yo» del recuerdo. Pero lo pasado recordable no debe su «ser-pasado-de-alguien-o-de-algo» a su solo carácter de pasado, a lo que en alguna ocasión denomina Sartre la *passéité* («*Mon passé n'apparaît jamais dans l'isolement de sa "passéité" [...] il est originellement passé "de ce" présent*»), sino a su ser-objeto-recordable. La posibilidad de ser objeto de recuerdo concierne, en efecto, exclusivamente a lo que de un modo

directo o en una forma indirecta pertenece al concreto pasado del respectivo «yo» rememorante, que por supuesto es el superviviente de ese mismo pasado. Pero, en cambio, el mero pretérito inteligible, el que no debe su objetualidad a un acto de la memoria, sino tan solo a una simple aprehensión conceptual —en una palabra, lo pasado pensado y no vivido— no ha menester de alguien que le sobreviva: para que pueda quedar objetivado es bastante que alguien lo post-viva, aun sin ninguna efectiva contemporaneidad con él.

No solo la relación de lo pretérito con lo presente es irreal por serlo uno de sus polos, sino que también, y por el mismo motivo, es irreal la relación de lo presente en cuanto presente con lo pretérito en cuanto pretérito. Mas si la irrealidad de lo que ha dejado de ser es lo que impide que estas relaciones sean reales, también es esa misma irrealidad lo que se opone a que lo pretérito sea —ni siquiera en el caso del *pour-soi*, el único en el que Sartre admite un verdadero pasado— el ser de lo presente, el ser que lo que es presente tiene que ser («*seuls ont un passé les êtres qui sont tels qu'il est question dans leur être de leur être passé, qui* ont à être *leur passé*»). Bien es cierto que para Sartre lo presente, por ser —en la forma del «era»— su pretérito, no lo es («*mais d'autre part je ne suis pas mon passé. Je ne le* suis *pas puisque je l'*étais»). Lo así dicho de un modo desconcertante se traduce sin paradoja en los siguientes términos: lo pasado es el ser de lo presente en el sentido, tan solo, de que es aquello que lo presente era, siéndole así inevitable, pero únicamente así, por lo cual lo presente no está ahora forzado a ser lo que antes era. ¿Pero es ello verdad?

Lo pretérito *de* un ser —no pura y simplemente lo pretérito— es tan solo *una parte* de lo que ese ser era: de lo contrario, ese ser no tendría un pretérito, sino que él mismo, entero y verdadero, sería un pretérito puro. Tener pretérito es también tener presente, haber sido y continuar siendo. No es verdad, por tanto, que lo pasado de un ser es lo que ese ser era, porque es verdad que ese mismo ser era también algo que ahora es: algo que no es pasado y que tampoco es una pura novedad: algo presente que, porque antes era y ahora es, tiene el valor extraquidditativo de la per-sistencia o permanencia. Esta persistencia o permanencia, que es el *ex-sistere* propio de lo que antes era y es ahora, es un formal existir, no un existir únicamente virtual (en el sentido en que existe lo que persiste solamente a través de algo por él producido o, al menos, condicionado, pero no en sí o por sí).

Y tampoco es verdad que lo presente (se sobreentiende, en este contexto, lo presente que tiene algún pasado) no esté forzado a ser lo que antes era, porque una parte de lo que antes era ha de seguir siéndolo para ser lo presente al que en calidad de «suyo» hace referencia algo pasado: de lo contrario, habría de darse el absurdo de que hubiese una permanencia donde nada ha permanecido. Afirmaciones tales como que un ser que persiste a través de sus cambios —y todo ser cambiante es persistente— es *el* mismo sin ser *lo* mismo no pueden resultar satisfactorias si no se las complementa de inmediato con la indispensable aclaración de que ese ser es también *lo mismo parcialmente.* Todo pasado que lo es *de* algo presente coincide, así, con este por referirse a su mismo sujeto y por la parcial identidad de los contenidos de ambos. Y tanto la referencia de ese pasado

al sujeto que en común tiene con lo presente, cuanto la identidad parcial de los contenidos son meras relaciones irreales, porque uno de sus polos, lo pasado, no es contemporáneo del otro: lo fue respecto de una de las partes del polo que es lo presente, pero dejó ya de serlo, porque ha perdido el ser pura y simplemente.

En conclusión: el nexo de lo pretérito con lo presente es irreal en virtud de la irrealidad de lo pretérito, aun en el caso de que el sujeto de este permanezca en el ser pura y simplemente y, de un modo parcial, también en el contenido. La cuestión de qué diferencia se da entonces entre un pretérito auténtico y una ficción de pretérito —pudiendo, por lo demás, concurrir ambos en una misma narración, como sucede en la novela histórica— se resuelve sin la menor necesidad de tener por real, en el más fuerte y propio sentido del término, a lo que fue y ya no es. Porque un pretérito que verdaderamente aconteció es algo de lo cual *es verdad* que ha sido, pero siendo también verdad que perdió el ser. Vuelve de esta manera a ponerse de manifiesto la esencial diferencia —sobre la que tanto se ha insistido en la Primera Parte de la presente investigación— entre el mero ser-verdadero (el puro «ser-verdad-que…») y el verdadero ser. En oposición a los fingidos, los pretéritos verdaderos han poseído un verdadero ser, pero, como ya no lo tienen, son formalmente irreales: casos de objeto puro, aunque dotados, a su modo y manera, de algún fundamento *in re,* por cuanto su «hecho» de haber sido no se reduce a una mera ficción.

Los pretéritos verdaderos son, por tanto, irreales *formaliter,* pero reales *fundamentaliter* y de tal suerte, a su vez, que lo que con esto se pretende decir es, exclusivamente, que ellos mismos fueron reales, no fingidos. El haber sido transobjetuales —su pretérita transobjetualidad— es lo que los hace verdaderos, y en este sentido, aunque únicamente en él, se les debe atribuir un fundamento que no es, a su vez, algo meramente objetual de un modo incondicionado, a pesar de que tampoco tiene ahora un genuino y efectivo ser. De ahí que deba afirmarse que los historiadores tratan de conocer hechos reales, no tan solo posibles; hechos de los cuales sea *verdad* que acontecieron *realmente* y no solo en la fantasía de quienes en ellos piensan. Estos hechos son verdaderos en tanto que realmente acontecidos, pero, como ahora no están siendo, ya no *son* (solo *fueron*) reales.

* * *

La discusión de la fenomenología sartriana de lo pretérito nos ha llevado a establecer dos distinciones: en primer lugar, la que se da entre la preterición y lo pretérito, y en segundo lugar la distinción entre lo pretérito que lo es de algo presente y lo pretérito que no se encuentra en ese caso. La clasificación de lo pretérito establecida con la segunda distinción no quedó consignada al proponer la tabla general de lo irreal (capítulo XI) porque requiere, para ser bien entendida, las pormenorizadas consideraciones que ahora se han hecho y que no podían ser entonces oportunas.

Lo pretérito que lo es de algo presente carece de todo sujeto pretérito, no en razón de que cuando era no tuviese ninguno, sino porque el mismo que antes tuvo sigue existiendo

ahora, manteniéndose, como ya arriba se ha explicado, no solo *el* mismo, sino también —aunque parcialmente— *lo* mismo. Aclaremos ahora que esta fragmentaria identidad del contenido es, a pesar de su parcialidad, necesariamente la identidad de las notas que determinan la índole específica del ser individual al que lo pretérito en cuestión pertenece. Por supuesto, también la propia individualidad de ese mismo ser sigue siendo la misma, pero ello queda ya dicho al afirmar que es el mismo el sujeto al que pertenece lo pretérito del que estamos hablando. Lo presente del cual algo es pretérito ha de haber cambiado en alguna o algunas de sus determinaciones, en muchas tal vez e incluso sustituyéndolas por las más discordantes de ellas, mas no cabe que haya cambiado en las que fijan su índole específica, como quiera que es imposible la pluralidad de las especies en un mismo individuo (lo posible es la pluralidad de los individuos de una y la misma especie).

La libertad humana no introduce excepción alguna en el mantenimiento de las determinaciones específicas, ni en el de la propia individualidad *ut sic,* de lo presente que es poseedor de un pretérito. Por muchos cambios que libremente me confiera a mí mismo, yo en mi cambiar sigo siendo, quiéralo o no, el mismo individuo, persistente en la especie humana y que, al mantenerme en ella, sigo en mi condición de poseedor de un cierto libre albedrío y de la aneja carga, radicalmente intransferible también, de mi propia responsabilidad. Por tanto, la diferencia que en lo pretérito de algo presente cabe reconocer entre lo humano y lo no-humano está en la índole de los contenidos que se pierden y de los que se ganan, no en que los contenidos específicos y la individualidad puedan dejar de mantenerse en el primero, y en cambio no lo puedan en el segundo, ni en que tan solo el hombre sea capaz de un pretérito que en la más propia acepción lo sea verdaderamente *de* un presente.

La diferencia entre lo humano y lo no-humano puede darse asimismo en lo pretérito que no pertenece a algo actual. No es el tipo de quiddidad de lo pretérito lo que por su determinado contenido hace posible que lo que ya no es «pertenezca», de alguna forma, a algo que sigue siendo. Solo la máxima diferencia categorial —no, pues, una diferencia limitada al contenido de las quiddidades—, a saber, la diferencia entre el accidente y la sustancia, es respectivamente determinativa de la pertenencia directa, o de la indirecta, de la irrealidad de algo pretérito a la realidad de algo presente. Por pertenencia directa entiendo aquí la de lo pretérito a lo presente que fue su sujeto óntico, siendo, en cambio, la pertenencia indirecta la de lo pretérito a lo presente que, sin ser su sujeto de inhesión, ha mantenido con él alguna relación real (ya causal, ya meramente cognoscitiva). También las sustancias pueden «des-realizarse» y para ellas no cabe —justo porque son sujetos ónticos— la posibilidad de que pertenezcan directamente a algún sujeto óntico que continúe existiendo cuando ellas hayan dejado de existir. La imposibilidad de que una sustancia pertenezca ónticamente, por formal inhesión, a otra es lo que impide que las sustancias pretéritas puedan tener la irrealidad de lo pretérito que de un modo directo pertenece a la realidad de algo actual.

La «pertenencia directa» de la irrealidad de algo pretérito a la realidad de algo actual no significa otra cosa sino que el sujeto óntico —la sustancia— de una pretérita

determinación adjetiva sigue siendo presente, y ello no tiene, en absoluto, nada que ver con que el contenido quidditativo de lo presente (ni tampoco el de «su» pretérito) sea o no sea humano. Así pues, lo pretérito, considerado *in genere,* puede clasificarse de tres modos: 1.º, por la relación irreal, bien que fundada *in re,* de la pertenencia, o de la no-pertenencia, de lo pretérito a lo presente; 2.º, por el valor categorial de lo pretérito; 3.º, por el determinado contenido quidditativo que lo pretérito tenga. De estas tres clasificaciones es la primera la que de un modo más formal conviene a lo pretérito, porque a este le es esencial la relación irreal, aunque verdadera, que en calidad precisamente de pretérito mantiene con lo presente y porque esa misma relación se diversifica según que la irrealidad de lo pretérito pertenezca, o no pertenezca, a la realidad de algo presente, y, a su vez, en el primer caso, según que la pertenencia sea directa o, por el contrario, indirecta. Por las razones antes consignadas, solo si la pertenencia es indirecta puede ser aplicada, como subdivisiva de lo pretérito perteneciente a algo actual, la distinción entre sustancia y accidente. Por último, la distinción de lo humano y lo no humano es aplicable como divisiva de todos los tipos de pretérito. He aquí el resumen de las tres clasificaciones puestas en conexión:

pretérito	de algo presente	con pertenencia directa (solo accidente)	humano o no humano
		con pertenencia indirecta (accidente o sustancia)	
	sin actual poseedor (accidente o sustancia)		

A la vista de este esquema (o incluso antes, frente a las consideraciones que lo han precedido), pueden surgir dos preguntas: 1.ª, ¿qué relación cabe que mantenga con algo actual lo que es pretérito sin ningún poseedor presente?; 2.ª, ¿puede haberse dado algo pretérito que de ningún modo lo sea de algo presente? A la primera pregunta responde la afirmación de que lo pretérito sin ningún poseedor presente mantiene con lo presente una relación de pura y simple antecedencia. Y la respuesta a la segunda pregunta consiste en que para ser-pretérito no hace falta haber sido el término *ad quem* de una relación real (de inhesión, o activa o pasivamente causal, o, al menos, cognoscitiva) cuyo sujeto o término *a quo* siga aún existiendo. (La inagotable permanencia de Dios no constituye una insuperable objeción a este respecto. Ningún pretérito es pretérito *de* Dios. El ser de Dios no tiene ningún pretérito, ni siquiera *quantum ad apprehensionem.* En la eternidad del

conocimiento divino no caben las diferencias de lo posterior y lo anterior, nada más que en calidad de conocidas).

La especial importancia de la distinción, en la esfera de lo pretérito, entre lo humano y lo no humano se debe a que la subjetividad humana, aunque no es la única conciencia donde la objetualidad de lo pretérito queda constituida, es, sin embargo, la única de la que tenemos experiencia. Solo a partir de ella podemos concebir, por una cierta analogía, la índole de una conciencia de otro tipo, y únicamente a partir de la índole humana de nuestro propio pretérito nos es dado entender —más remotiva que positivamente— el carácter de los pretéritos no humanos.

Dentro del pretérito humano el que más relevancia humana tiene es el *histórico,* definido por su eficacia o trascendencia en la configuración de la ulterior vida de los hombres. En el ensayo *Ontología de la existencia histórica*, del autor del presente libro, se explica de una manera pormenorizada el carácter meramente *virtual,* no formal, de la permanencia de lo histórico en razón de esa eficacia o trascendencia por la cual se define. (Un resumen de las más decisivas puntualizaciones de este asunto se encuentra en el Prólogo a la segunda edición del mencionado ensayo). Repitamos aquí únicamente dos afirmaciones: «Solo lo que realmente ha flexionado el curso del humano acontecer tiene, en verdad, categoría histórica»; «es menester advertir que tal eficacia o virtualidad es algo puramente fáctico, no una propiedad o atributo esencial de la naturaleza de determinados hechos o situaciones, y que se halla en concreto gobernada por el uso efectivo y las reales discriminaciones de la voluntad».

Desde el punto de vista de la teoría del objeto puro debe subrayarse que la permanencia virtual de lo histórico es real solamente en un presente efectivo, de tal manera que, considerada *en* el propio pasado histórico, esa permanencia es (por supuesto, *ex post facto*) verdadera, pero no, en cambio, formalmente real, por cuanto la realidad, no la verdad, ha de serle negada a lo pretérito y a todo lo que en cuanto tal se le atribuye.

§ 3. Lo futuro

De acuerdo con la fórmula empleada en la determinación y justificación de la tabla general de lo irreal (capítulo XI), se entiende aquí por futuro aquello cuya existencia es posterior a su pura objetualidad. Como oportunamente se explicó, la definición así propuesta está hecha en función de lo futuro incierto, que es el ámbito en que se inscriben los objetos de nuestros planes y pre-ocupaciones, en una palabra, los objetos de la humana solicitud, en tanto que objetos de ella. Tales objetos tienen en común con lo futuro seguro la pertenencia a un tiempo representado como ulterior al presente en el que están siendo concebidos. Los que de hecho se quedan sin existir son, sin embargo, objetos efectivamente concebidos como algo cuya existencia, *si* llega a ser ejercida, es posterior a su pura objetualidad.

Lo futuro inseguro no es afirmado, ni tampoco negado, sino solamente concebido, en

calidad de algo cuya existencia llegará a ser ejercida. Tanto la afirmación como la negación de su ulterior existencia resultan incompatibles con la inseguridad (*quoad nos*) de estos futuros. En cambio, la pura y simple representación conceptual de la ulterior existencia de lo futuro inseguro es necesaria incluso para que este sea pensado en calidad de incierto. Lo inseguro de ese futuro es justamente su posterior existencia, la cual ha de estar siendo concebida —y concebida como posterior a la pura objetualidad de ese mismo objeto— para que algo quede objetivado como futuro inseguro. De ahí que en la definición correspondiente sea absolutamente imprescindible la inclusión del concepto de una insegura existencia ulterior a la pura objetualidad. Y es la inclusión del concepto de esa ulterior existencia insegura aquello a lo que el futuro incierto debe asimismo su irreductible distinción tanto de lo presente y lo pretérito, como también de lo meramente posible *sensu stricto* o posible nunca existente. Porque lo presente y lo pretérito excluyen, cada uno a su manera, todo existir —también el solo hipotético— posterior a sus respectivas objetualidades, y, por su parte, lo posible nunca existente excluye todo existir, no en razón de la imposibilidad que es propiedad de las quiddidades paradójicas, sino porque *de facto* no lo habrá de tener.

Aunque el más inmediato origen del concepto de lo futuro inseguro se encuentra en la consideración de los objetos de la humana solicitud, no son, sin embargo, estos los únicos futuros inseguros. Les conviene, sin duda, la máxima inmediatez por ser aquellos que en sí mismos nos atañen en su propia inseguridad. Los demás futuros inciertos nos importan y afectan a través de ellos, por su mediación, sin que esto quiera decir que el concreto interés que en nosotros despiertan sea un efecto del egoísmo. Nuestra preocupación por el inseguro futuro de otros hombres puede muy bien deberse a un efectivo amor de benevolencia. Mas sea cualquiera la forma en que un futuro inseguro llegue a constituirse *quoad nos*, su inseguridad es solamente nuestra inseguridad respecto de él, y esta no se limita a los futuros cuyo contenido es humano, ni presupone necesariamente la humana actitud del cuidado y de la pre-ocupación. Podemos no estar seguros de si acontecerán, o dejarán de acontecer, cosas que no llegan a interesarnos, tanto si son humanas, como si no lo son. No todos los futuros inseguros que nos importan son humanos, ni todos los que son humanos nos importan. Lo humano en *todos* los casos de futuro inseguro es su *inseguridad.*

No hay, por tanto, ninguna contradicción en lo futuro inseguro. La habría, sin duda, si «su» inseguridad hubiera de darse en él y no en nosotros, pues en tal caso lo futuro mismo habría de ser, a título de futuro, «algo que llegará a ser» y, en calidad de inseguro, «algo que puede no llegar a ser». Dicho de otra manera, lo futuro inseguro no es un futuro que acaso no se realice, sino algo que no es seguro que verdaderamente sea un futuro, sin que tampoco sea cierto que verdaderamente no lo sea. La ambigüedad que es propia de lo inseguro se encuentra en el mismo lado en que está la inseguridad: no en lo futuro, sino realmente en nosotros. Lo que denominamos lo futuro inseguro es incierto tan solo por pura y simple denominación extrínseca, no de suyo o en sí. Ello es tan verdadero como que a su vez los futuros seguros son seguros por pura y simple denominación extrínseca. En sí mismos, de suyo, son seguros por mera tautología, como

quiera que el ser-futuro es justamente el haber-de-llegar-a-ser. Y, sin embargo, tanto la tautología en que se incurre al atribuir la certeza a lo que es en sí mismo lo futuro, como la contradicción que se comete al poner en su en-sí la inseguridad, resultan insuficientes para que haya que dejar de hacer la distinción entre los futuros seguros y los inseguros. Tal distinción remite, indudablemente, a unas situaciones «subjetivas», mas no por ello irreales, sino bien reales o efectivas, aunque solo en el ser de la subjetividad consciente en acto.

* * *

La definición de lo futuro como «aquello cuya existencia es posterior a su pura objetualidad» lleva implícita la noción de lo presente en su significado cronológico. Esta implicación es necesaria por cuanto lo presente constituye el punto de referencia de esa posterioridad del existir que es propia de lo futuro. En la definición de lo futuro la posterioridad de su existir aparece explícitamente referida a la pura objetualidad, mas con ello no se le añade otro punto de referencia, pues el tiempo de la objetualidad es el ahora al que en cada caso está perteneciendo lo presente. Ser-objeto es estar-ahora-siéndolo. Lo que antes lo ha sido, pero no lo es ahora, no lo es, y tampoco lo es lo que no lo es ahora y después lo será. Así pues, lo futuro está «siendo ya-ahora-objeto» y después será «un-ser». Dada la equivalencia entre el sentido originario o primordial —no, pues, el peyorativo— del φαίνεσθαι y el *obici,* puede lo futuro definirse como el objeto que antes de ser un ente es ya un fenómeno. La contraposición del ὄν y el φαινόμενον no tiene en el caso de lo futuro —como tampoco en el caso de lo pretérito— el sentido del antagonismo entre «lo que es» y «lo que parece ser, pero solamente lo parece», y se limita a estar constituida como una disociación de la presencia por efectiva existencia y la presencia por pura y simple patencia. La unidad de estas dos presencias está dada tan solo en el ahora del objeto real, es decir, en el ahora del objeto que no está reducido a ser únicamente objeto. Tal es la razón por la cual lo presente en el cabal sentido de «lo que a la vez es existente y patente» no puede tener cabida en la teoría del objeto puro de una manera directa, siendo, en cambio, indirectamente necesario en esta misma teoría por constituir el término real de referencia de la irrealidad de lo pretérito y de la irrealidad de lo futuro.

La irrealidad de lo futuro es la objetualidad pura de lo que habrá de ser. El concepto de la objetualidad pura es aquí imprescindible, no, en manera alguna, redundante o superfluo, porque hay un tipo de objetualidad, la connatural o sineidética (capítulo X), que no puede ser disociada de la existencia de su poseedor. Así, *v. gr.*, una futura sed no es algo de lo que en verdad y sin ningún complemento ni salvedad pueda decirse que su existencia es posterior a su ser-objeto. La sed no puede existir sin ser-objeto, pues no cabe una sed que sea inconsciente, como no cabe un inconsciente acto judicativo, ni una inconsciente alegría; etc. Ahora bien, la objetualidad sineidética, necesariamente sincrónica de la existencia de su poseedor, no es objetualidad pura: se lo impide precisamente su esencial sincronismo. Por tanto, aunque es imposible que una sed llegue

a existir posteriormente a su propia objetualidad sineidética, no solo no es imposible, sino que es esencialmente necesario, que la existencia de una sed futura sea posterior a la objetualidad pura de esa sed. Así pues, lo futuro no se define *in genere* —abarcando también sus casos sineidéticamente objetuales— como aquello cuya existencia es posterior a su objetualidad, sino como aquello cuya existencia es posterior a su objetualidad pura. (También la objetualidad sineidética puede ser futura, y necesariamente —con necesidad de esencia— lo es cuando es futuro aquello que la posee).

El particular carácter de lo futuro en cuanto modo de lo inteligible solo fácticamente irreal se esclarece y confirma en la solución de las dificultades paralelas a las ya discutidas en el análisis de la noción de lo pretérito. En primer lugar: ¿qué necesidad podría justificar la admisión de un futuro meramente inteligible, siendo así que ya hay para lo futuro una clase de irrealidad que es accesible a la imaginación? En segundo lugar: si hay una cierta *necesidad* en lo futuro, ¿cómo cabría incluirlo en la esfera de los objetos *fácticamente* irreales?

La primera de las dos dificultades acabadas de formular es paralela a la que el hecho de lo irreal mnémico —lo pretérito sensible, objeto de la memoria— opone a la aceptación de lo pretérito inteligible. El paralelismo que entre sí mantienen ambas dificultades se constituye en la forma de una evidente analogía, frente a la cual debe asimismo advertirse una significativa discrepancia, a saber: no hay un conocimiento sensorial que respecto de lo futuro desempeñe una función equiparable o paralela a la que cumple respecto de lo pasado la memoria. Ese conocimiento sensorial que se comportase respecto de lo futuro como con lo pasado se comporta el recuerdo no lo habría de ejercer una facultad de la sensibilidad externa, ya que tampoco es el recuerdo un acto de una facultad de esa índole. En su analogía con la memoria, que es uno de los sentidos internos, la facultad sensorial de lo futuro habría de ser otro sentido interno; y si la función de la memoria estriba en la intencional iteración de lo pasado vivido, presentándolo con su carácter mismo de pretérito de nuestro propio vivir, el cometido de un sentido interno de lo futuro habría de consistir en una suerte de anticipación intencional —una pre-visión auténticamente sensorial, no un pronóstico intelectivo— de nuestro personal vivir futuro. Mas no hay tal cosa, ni tampoco la puede haber, porque lo futuro, por ser algo que todavía no existe y que tampoco antes existió, no puede suscitar, ni haber suscitado, efecto alguno en los sentidos externos, sin cuya mediación es imposible el natural ejercicio de las potencias de la sensibilidad interna.

Las vivencias intencionales donde quedan constituidos en calidad de objetos el mismo tiempo futuro y todo lo adscrito a él tienen en sí la índole de actos intelectivos, aunque operen con materiales suministrados por la imaginación. Para estas vivencias que intencionalmente apuntan a lo futuro hacen falta esos materiales, y justamente como suministrados por la imaginación, en virtud de las tres siguientes razones; *a)* porque lo futuro, por su haber-de-existir, es, en todos sus casos, algo individual (como quiera que únicamente lo individual existe, aunque no exista todo lo individual); *b)* porque el entendimiento no conoce lo individual material directamente, sino tan solo mediante la

captación del conocimiento sensorial, el cual, por ser sensorial, tiene en algo individual su propio objeto; *c)* porque la imaginación es la única facultad sensitiva capacitada para presentar datos individuales sin adscribirlos al presente ni al pasado. Mas tampoco se trata de que la imaginación capte la propia índole de lo futuro *ut sic.* Ni el entendimiento capta directamente en lo futuro su individualidad, ni la imaginación aprehende el denominador común de los futuros individualmente diferentes.

Por todo ello carece, en resolución, de fundamento la dificultad que para la admisión de un futuro inteligible supondría el «hecho» de que ya lo futuro es aprehendido por la imaginación o, equivalentemente, es presentado por ella. No hay tal «hecho», si ello se entiende propiamente y de un modo formal. La imaginación capta materialmente lo futuro: aprehende o presenta *lo* que es futuro, no la formalidad misma del serlo. Sin duda, es lícito hablar de los esquemas anticipativos del futuro, atribuyéndolos, como aquí mismo se ha hecho (capítulo XIII), a la facultad de la imaginación, pero toda la licitud de esta manera de hablar tiene una sola base: la capacidad de imaginar objetos individuales cuya índole de futuros no la imaginamos, sino que la entendemos. O lo que es igual: lo futuro es *per se* inteligible y solo *per accidens* imaginable.

Pasemos al examen de la otra dificultad, la que, apelando a la especial necesidad de lo futuro, se opone a que se le incluya en la esfera a la que pertenecen los objetos cuya irrealidad es solo fáctica. Expresado en términos negativos, la necesidad que a lo futuro compete por su índole misma de futuro es, ante todo, la imposibilidad de ser-ahora, en el presente de su pura objetualidad, pero es también (y, digámoslo así, constitutivamente) la imposibilidad de no-llegar-a-ser. La primera de estas dos imposibilidades invalidaría la afirmación de la mera facticidad de la irrealidad de lo futuro, y la segunda imposibilidad desmentiría la afirmación de la mera facticidad del propio llegar-a-ser, sin el cual lo futuro no puede ni tan siquiera concebirse. Aunque la segunda imposibilidad está implícitamente contenida en la primera (puesto que el ulterior llegar-a-ser implica el no-ser-ahora, en el presente al que esa ulterioridad es relativo), conviene analizarlas por separado con el fin de evitar las confusiones y las innecesarias y perturbadoras complicaciones.

La imposibilidad de ser-ahora, en el mismo presente de la pura objetualidad, es solo una imposibilidad condicionada y relativa, insuficiente, por tanto, para invalidar la afirmación de la mera facticidad de la irrealidad de lo futuro. Que esa imposibilidad sea solamente condicionada y relativa no quiere decir que sea dudosa, antes bien, significa que es inequívocamente cierta, pero en cuanto condicionada y en tanto que relativa: lo primero, porque compete a lo futuro bajo la condición de que lo sea, y esta condición no es tautológica para el en-sí de la respectiva quiddidad en la cual lo futuro en cada caso consiste, sino tan solo para la futura en cuanto tal; y la segunda, porque se trata de una imposibilidad que se da en relación al valor extraquidditativo de lo futuro en cuanto futuro, sin que concierna a lo que absolutamente es en sí misma la correspondiente quiddidad, la propia de cada uno de los diversos casos que de lo futuro se den. Así, por ejemplo, para poder ser-árbol no es preciso el ser-árbol-futuro ni, por lo mismo, tampoco el no-estar-existiendo-ahora, pero *si* un árbol es árbol futuro, entonces, y solo entonces, no es posible que esté ahora existiendo.

Y no cabe tampoco que la imposibilidad de estar existiendo ahora convenga a determinadas quiddidades por ser estas incompatibles con el *quid* propio del actual existir. El estar-existiendo-ahora no es quiddidad alguna, sino un valor irreductiblemente extraquidditativo, tanto como en general lo es el existir y como lo son, por consiguiente, el haber-de-existir y el haber-existido. Puede, eso sí, ser-pensado, en el sentido de ser-concebido, según el modo de las quiddidades genuinas, mas no cabe que verdaderamente sea una de ellas, porque en tal caso se introduciría un inevitable *regressus in infinitum:* el existir-ahora sería algo que estaría ahora existiendo, siendo, a su vez, este actual existir algo dotado de existencia actual, *et sic de caeteris.* (Según el modo de una seudo-quiddidad, interviene en proposiciones verdaderas e incluso necesarias, tales como «el estar-existiendo-ahora es una propiedad incompatible con el carácter propio de lo futuro en tanto que futuro» o «el actual existir es la característica por virtud de la cual lo presente difiere tanto de lo futuro como de lo pretérito» y otras por el estilo, todas las cuales son, sin embargo, falsas si los valores extraquidditativos incluidos en ellas son tomados judicativamente, no solo conceptualmente, como auténticas quiddidades).

La segunda imposibilidad que a lo futuro en cuanto futuro conviene —la imposibilidad de no-llegar-a-ser— puede dar ocasión a algunos paralogismos menos fáciles de eludir y de desenmascarar que los relacionados con la imposibilidad de que lo futuro esté ahora existiendo. El más grave de los paralogismos suscitables por la imposibilidad de no-llegar-a-ser, característica de lo futuro en cuanto tal, es el que desemboca en la negación de los futuros contingentes. Pero antes de entrar en la discusión de este paralogismo, y para el más exacto establecimiento del sentido y alcance del «haber-de-ser», en el que estriba la más propia necesidad de lo futuro, es oportuna la comparación de esta necesidad con la de «haber-sido», que es la más propia, en cambio, de lo pretérito. Así como a lo pretérito le es imposible el no-haber-sido, implicándose en esta imposibilidad la de no-haber-dejado-de-ser, a lo futuro le es imposible el no-haber-de-ser, implicándose en esta imposibilidad la de haber-sido. Tal es el más inmediato resultado de la comparación, donde lo futuro y lo pretérito se mantienen en una simetría cuyo eje está en lo presente.

La simetría de lo futuro y lo pretérito puede parecernos, en uno de sus aspectos, anulada cuando consideramos que, mientras que lo pretérito no puede dejar de ser-pretérito, lo futuro ha de dejar de ser-futuro. Esta asimetría es, sin embargo, meramente aparente. Tras ella late una cabal correspondencia: así como no es posible que sea siempre futuro lo futuro, es también imposible que sea pretérito siempre lo pretérito. Ambas imposibilidades se traducen en la común necesidad, para lo futuro y lo pretérito, de ser algo presente alguna vez, pero también en su común necesidad de no ser, también alguna vez, algo presente. Por ser distintas las «veces» del ser-algo-presente y del no-serlo, no hay en ello contradicción. Mas lo que puede ser presente una vez y no serlo otra no puede ser lo uno ni lo otro de una manera absoluta y, por tanto, tampoco cabe que de un modo absoluto le convenga la necesidad de ser-pretérito, ni la necesidad de ser-futuro. En suma: ser-pretérito y ser-futuro son, hablando absolutamente, meras facticidades, y solo de una manera relativa cabe tenerlos por necesidades. Pero entonces no son los futuros contingentes, sino los futuros necesarios, los que se nos vuelven

problemáticos, resultando menesterosos de alguna justificación y aclaración.

Un futuro necesario no puede verdaderamente consistir en algo a lo cual conviene una absoluta necesidad de ser, pues en tal caso no sería nunca futuro, sino siempre presente, ni tampoco puede ser algo a lo que convenga una absoluta necesidad de ser-futuro, ya que para ser futuro es necesario el tener que dejar de serlo o, en términos positivos, el «haber-de-ser-presente-alguna-vez». Y, por otra parte, justamente en virtud de que todo futuro tiene una verdadera, aunque solamente relativa necesidad de llegar a ser alguna vez algo presente, esta misma necesidad no puede ser la que define a lo futuro necesario como un especial tipo de futuro. ¿De qué manera habrá entonces que definirlo?, o sea, ¿qué otra necesidad, además de la de llegar a ser alguna vez presente, ha de tener un futuro para ser un futuro necesario?

Por no ser necesario de una manera absoluta, lo futuro requiere alguna causa que está determinada a producirlo. La existencia de lo futuro es su anulación como futuro y, de esta suerte, el ser-algo-que-habrá-de-ser constituye una situación polarmente opuesta a la *existencia*, a saber: la intra-sistencia en la causa, el estar siendo, solo potencialmente, en ella y no en acto fuera de ella. Correlativamente, la intra-sistencia de lo futuro en su causa es la determinación de esta hacia él. Ahora bien, para el ser de esta determinación no es necesario que la determinación misma sea a su vez necesaria: es suficiente su mera facticidad. Lo imprescindible es que la determinación se dé, no que su modo de darse sea apodíctico, o bien, por el contrario, solo fáctico. Y así disponemos ya de la respuesta a la pregunta que nos habíamos hecho acerca de lo que hace que los futuros necesarios se distingan de los demás: algo es un futuro necesario si, y solo si, es necesario el modo en que en su causa está dada la respectiva determinación.

El paralogismo que desemboca en la negación de los futuros contingentes resulta, en definitiva, de la confusión de dos necesidades esencialmente distintas: la genérica necesidad de que el ser futuro esté determinado en su causa y la necesidad específica de la manera en que están determinados en su causa los seres que son futuros necesarios. La misma idea puede también expresarse con los siguientes términos: la contingente determinación *in causa* es imposible para los futuros contingentes. Y lo mismo viene a decirse de esta otra manera: la necesidad, para los futuros contingentes, de estar contingentemente determinados *in causa* no es ninguna contradicción, sino una necesidad, perfectamente lógica o coherente con aquello a lo cual atañe. Tal es, por cierto, la lógica de la respuesta de santo Tomás a la cuestión de si la voluntad divina impone necesidad a sus objetos (*utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat*, *Sum. Theol.* I, q. 19, a. 8). De la misma eficacia de la voluntad de Dios infiere santo Tomás no solamente que todo cuanto Dios quiere llega a ser, sino que llega a ser según el modo en que Dios quiere que sea hecho, unas cosas de un modo necesario y otras de una manera contingente («*Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter*»).

En el mismo lugar y respondiendo (*ad tertium*) a una de las dificultades suscitadas en el planteamiento de la cuestión, afirma santo Tomás que lo hecho por voluntad divina

tiene la misma necesidad que Dios quiere que tenga, a saber, o absoluta, o solo condicionada, de donde resulta que no todo es absolutamente necesario («*ea quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere: scilicet, vel absolutam, vel conditionatam tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute*»). Si la distinción así establecida la aplicamos a la diferencia entre los futuros contingentes y los futuros necesarios, tendremos que los primeros son aquellos a los cuales compete una necesidad condicionada, mientras que la necesidad absoluta pertenece, en cambio, a los futuros que hemos denominado necesarios. Sin embargo, tampoco la necesidad de los futuros necesarios es absoluta en la acepción más radical. Ni lo pretérito ni lo futuro pueden ser absolutamente necesarios en el sentido más estricto y riguroso. Así entendida, lo absolutamente necesario lo es, de un modo exclusivo, lo que siempre es presente, Dios, es decir, el Ser sin principio ni fin.

Por otra parte, no debe pasarse por alto el hecho de que la expresión «futuro contingente» tiene a veces en santo Tomás un sentido distinto del que aquí se le asigna. Por futuro contingente se entiende aquí, en todos los casos, algo que ciertamente habrá de ser, aunque la necesidad que le conviene sea tan solo condicionada: su ser-contingente no estriba en que acaso no llegue a ser, sino en que habrá de ser por efecto de algún agente que tan solo *de facto* está determinado a producirlo. Mas no es esta la significación que la contingencia tiene en cuanto aplicada a lo futuro en el siguiente texto, donde santo Tomás (*Contra Gentiles* I, 67) propone su explicación de la incertidumbre del conocimiento de lo contingente mientras este es futuro: «Pues lo contingente, cuando es futuro, puede no ser, y así el conocimiento de quien lo estima futuro puede ser erróneo, puesto que fallará si lo tenido por futuro no llega a ser realizado» (*Contingens enim, cum futurum est, potest non esse: et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim si non erit quod futurum esse aestimavit*). La posibilidad de no ser queda de este modo atribuida a lo contingente en su «situación» de futuro. Evidentemente, ello supone que no se está entendiendo por futuro aquello que habrá de ser alguna vez, sino aquello que puede llegar a ser ulteriormente, aunque teniendo asimismo la posibilidad de no llegar nunca a ser. Sin duda alguna, todo lo que se encuentra en ese caso es contingente, pero ¿merece, en verdad, ser llamado futuro? ¿Cómo podría ser futuro —o, si se prefiere, cómo podría haberlo sido— lo que nunca llegará a ser?

Tal como santo Tomás lo hace constar, la afirmación de que lo contingente, cuando es futuro, puede no ser, pertenece a un contexto más gnoseológico que propiamente ontológico. La cuestión que en ese contexto se debate no es de un modo directo la de la índole propia de lo futuro, sino la de si Dios conoce lo singular que es futuro y es contingente, y la respuesta que da santo Tomás consiste en que Dios lo conoce de una manera infalible; porque lo capta no en tanto que futuro, sino en cuanto presente, por ser eterna la divina visión de lo temporal («*Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur prout praesens est*») (*loc. cit.*). Mas así como lo que afirma en esta ocasión santo Tomás no puede significar que lo contingente es, en cuanto presente, necesario *de re*, tampoco se ha de entender

que sea *de re* la necesidad de llegar a existir que lo contingente ha de tener para ser algo futuro y no solo algo contingente. Y esta necesidad, incompatible, sin duda, con la posibilidad de no llegar nunca a ser, es compatible, en cambio, con la contingencia por ser una necesidad solo *de dicto*: ni más ni menos que la que, en cuando presente, tiene lo contingente y que no es, por tanto, una «necesidad absoluta» en ninguno de los sentidos en que cabe tomar esta expresión. (Como ya se explicó, la necesidad de los «futuros necesarios» no es absoluta en la acepción más radical).

* * *

Cabe hablar de un constitutivo formal de lo futuro, dado que es lícito atribuirle un cierto «en sí», como efectivamente lo hace el propio santo Tomás (*De Veritate*, q. 2, a. 12, ad 7, donde, tratando del conocimiento que de lo futuro tiene Dios, dice que aunque en sí misma sea futura la cosa, según el modo de quien la conoce es, sin embargo, presente: «*Quamvis autem res in seipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est praesens*»). El constitutivo formal de lo que en sí es futuro consiste en su haber-de-ser, de una manera análoga y simétrica a como el haber-dejado-de-ser es, por su parte, el constitutivo formal de lo que en sí es pretérito. Y paralelamente a lo que en el caso de este ocurre, también en el caso de lo futuro el hablar de lo que en cuanto tal lo constituye es suscitar una cierta irrealidad, cuya pura objetualidad no se confunde con la de los entes de razón: la posibilidad-de-ser está supuesta por el haber-de-ser o, mejor, por aquello a lo que él atañe. Apliquemos este genérico argumento a la comparación de lo futuro con las quiddidades paradójicas, las negaciones y las relaciones de razón como tipos fundamentales del *ens rationis.* Las puntualizaciones ya aquí hechas al discutir las precedentes objeciones van a permitirnos una confrontación más abreviada que la llevada a cabo en el análisis de la objetualidad de lo pretérito frente a la del ente de razón.

1.° Mientras que lo pretérito es un presente decaído, es lo futuro un presente inédito, diferido, aplazado. No consiste en algo presente, sino en algo que está llamado a serlo. El haber-de-ser, en el que estriba el constitutivo formal de lo futuro, es una vocación de ser-presente, donde se da, por tanto, una mera presencia pretendida, objetualmente anticipada, pero ontológicamente nula, si bien destinada a ser precisamente cuando lo futuro se anule como futuro. Para ser es menester no-ser-futuro, y para ser-futuro es menester no-ser. «Ser» (pura y simplemente, ἁπλῶς) y «ser-futuro» se excluyen entre sí, y por cierto de tal manera que esta exclusión está incluida esencialmente, bien que de un modo implícito, en el ser de lo futuro en cuanto tal, porque en este ser está inscrito un no-ser. Por tanto, es también aplicable a lo futuro la noción hegeliana del tiempo, descargándola de sus nexos contextuales y tomándola puramente en su tenor literal: «Lo que siendo no es y lo que no siendo es». Como al analizar la objetualidad de lo pretérito se expuso, esta fórmula, que puede tomarse en general como una óptima definición de la quiddidad paradójica, solo se constituye como una verdadera contradicción si se la aplica al ser de lo presente en cuanto tal, y así vimos que referida a lo pretérito es una contradicción solo aparente. En su flexión para la idea de lo futuro se encuentra en el

mismo caso, de tal modo que la apariencia de «verdadero absurdo que, a pesar de su absurdidad, es verdadero» se desvanece, como ya se observó, cuando se distingue entre el ser pura y simplemente y el ser solo conceptualmente (λογικῶς, en el lenguaje de Aristóteles) que se incluye en el ser-futuro. La exención de auténtica paradojicidad conviene al ser conceptual del ser-futuro por virtud de su diferencia con el efectivo ser que ha de tener (en simétrica oposición al efectivo ser que lo pretérito tuvo).

2.º De un modo implícito, el haber-de-ser, el ser-futuro, contiene en su propio «en sí» una triple faceta negativa: *a)* su no-ser-pretérito; *b)* su no-ser-presente; *c)* su ulterior anulación como futuro. De las dos primeras negatividades, solo la segunda posee el carácter de una verdadera negación ontológica (no meramente lógica) de ser, ya que el auténtico ser pertenece en exclusiva al ser presente. Y esa falta de ser-presente o, simplemente, de ser, difiere de la mera *negatio:* no es negatividad tan solo, sino negatividad que es privación: carencia de algo en un sujeto capaz de poseerlo. Tal carencia, concebida como si fuese algo positivo, tiene la objetualidad de un *ens rationis,* mas esta objetualidad no pertenece, en cambio, a la quiddidad a la cual compete esa carencia. Y, por otro lado, la privación de ser que se halla implícita en la pura objetualidad de lo futuro está articulada en esta con una cierta positividad: la contenida en el haber-de-ser (frente a la negatividad que en el haber-de-no-ser se encuentra dada). Esa positividad es meramente objetual, y en la forma que es propia del *ens rationis*, cuando el diferido presente al cual lo futuro apunta es el presente de alguna extinción, es decir, de un dejar-de-ser, dado que es imposible no que el no-ser sea, a su manera, real, sino que sea real a la manera de lo positivo.

La anulación de lo futuro *qua* futuro es, de un modo meramente conceptual, una *negatio*, no por referirse a lo futuro, sino en tanto que anulación; pero ontológicamente no posee ese carácter nada más que si lo que adviene es negativo, siendo, en cambio, *positio* si es positivo lo que adviene; y como quiera que la absoluta o pura nada no puede llegar a ser, ni tampoco es advenidero el ser absoluto o puro, se ha de afirmar que siempre, en todos los casos, la anulación de lo futuro es, ontológicamente considerada, algo positivo-negativo, tal como lo es la quiddidad a la que anula en calidad de futuro. Si esta quiddidad tiene el carácter de una falta de algo, dada en un ser positivo, su futura realización —su anulación *qua* futura— es solidaria de la posibilidad del ser en el que se da; y si se trata de la corrupción de una sustancia, tal corrupción no es posible sin que se dé, a la vez, una generación (*corruptio unius, generatio alterius*). En cualquier caso, lo negativo que adviene no es en su en sí un *ens rationis*: solamente lo es en su ser-concebido a la manera de las quiddidades positivas. Ningún ente de razón es realizable, y lo negativo puede ser realizado: justamente del mismo modo según el cual puede ser: no positiva, sino negativamente.

3.° Para ser quiddidad futura no hace falta ser relación, y la relación que es quiddidad futura será relación real, no *relatio rationis.* Ello no obstante, lo futuro mantiene, en su pura objetualidad, una constitutiva relación irreal con lo presente. Por ser la suya una presencia solo objetual, la relación de posterioridad que con lo presente mantiene lo futuro es también, de una manera necesaria —con absoluta necesidad de ser— pura y

simplemente objetual. Ello es perfectamente conciliable con la necesidad que el hombre tiene de trascender de un modo intencional el horizonte de su efectivo presente, pero el nexo de lo futuro *qua* futuro con este mismo horizonte no se confunde con esa necesidad, ni tan siquiera en el caso del ser humano. La fenomenología elaborada por Sartre para el futuro humano como el único futuro genuino (*Seul un être qui a à être son être au lieu simplement de l'être peut avoir un avenir*) está hecha atendiendo de una manera exclusiva a la necesidad de desbordar intencionalmente lo presente, y además está pensada de tal modo que se encubre o se niega la pura objetualidad de lo futuro *ut sic* (para el texto citado y para todos los que a continuación se discutirán, cf. *L'être et le néant,* 2ème partie, chap. 2, 1, C).

Ante todo —asegura Sartre— ha de abandonarse la idea de que lo futuro existe como representación («*Il faut renoncer d'abord à l'idée que l'avenir existe comme* représentation»). Dejando a un lado, por innecesaria, la crítica al equívoco uso de la voz «existe» en este pasaje y prescindiendo, asimismo, de discutir la consideración de toda actividad representativa de lo futuro como una «tematización», lo más decisivo y sintomático queda expresado en la argumentación de Sartre con estos términos: «por lo demás, si el para-sí estuviese encerrado en su presente, ¿cómo podría representarse el futuro? ¿Cómo tendría su conocimiento o su presentimiento? Ninguna idea construida podría suministrarle un equivalente suyo. Si se ha empezado por limitar el presente al presente, es obvio que jamás saldrá de él» (*Si d'ailleurs le Pour-soi était borné dans son présent, comment pourrait-il se représenter l'avenir? Comment en aurait-il la connaissance ou le pressentiment? Aucune idée forgée ne saurait lui en fournir un équivalent. Si d'abord on a confiné le Présent dans le Présent, il va de soi qu'il n'en sortira jamais*).

El argumento sartriano se resume de esta manera: quien estuviera recluido en lo presente no podría representarse lo futuro. Mas ¿qué se debe entender por estar recluido en lo presente? Una de las cosas en las que ello puede consistir es el estar desprovisto de la representación de lo futuro, pero esto haría del argumento de Sartre una *petitio principii*. Nos quedan entonces dos posibles interpretaciones de la limitación del para-sí a su presente: o bien que esta limitación consista en no tener ninguna clase de conciencia, ni siquiera atemática, de su mental orientación hacia lo futuro, o bien que estribe en carecer de toda tensión u orientación real, de índole precognoscitiva, hacia él. Si se trata de lo primero, es evidente que sin la conciencia pre-reflexiva de la orientación mental hacia lo futuro no pueden tener lugar ni esta misma orientación ni la conciencia temática o refleja de ella. Pero la propia orientación mental hacia lo futuro no puede ser (pre-reflexivamente) ejercida (antes de resultar objetivada) sin que lo futuro esté presente a la mente, de tal manera que aunque esta presencia suya a la conciencia esté tan solo preobjetualmente dada, él mismo, no esa presencia suya a la conciencia, ha de estar dado en forma objetual, lo cual no puede acontecer más que de un modo: a través de la idea correspondiente. Y si por la no reclusión del para-sí en su presente se entiende una precognoscitiva tensión u orientación hacia su propio futuro, lo que obliga a admitirla no puede consistir en que esa misma tensión u orientación natural nos sea imprescindible

para que podamos representarnos el término *ad quem* de ella. La posesión física de una tendencia no es necesaria para la posesión intencional, cognoscitiva, de aquello a lo que ella apunta.

La tensión natural del ser humano hacia su propio futuro es una relación no predicamental, sino trascendental y, por ende, no exige la efectiva existencia, ni tampoco la representación, de su término *ad quem.* Mas en el hombre hay también una natural tensión hacia el ejercicio de su facultad de entender, y este ejercicio, al cumplirse en la dirección de la *órexis* natural del ser humano hacia su propio futuro, se traduce prácticamente en la confección de los proyectos o planes de actividad. El uso práctico del entendimiento es el servicio que esta facultad presta a nuestra tendencia natural hacia nuestro propio futuro, el cual es futuro humano por cuanto no se limita a sobrevenirnos, sino que libremente nos lo hemos de construir y de traer, empezando por una anticipación, la pro-yección, que es en sí misma una actividad intelectiva. Nuestros proyectos o planes de actividad son ideas prácticas, animadas por la intención de construir nuestro propio futuro, pero ideas que ante todo han de ser, ellas mismas, construidas, forjadas. La manera específicamente humana de tender al futuro es pro-yectarlo, y para esto no basta nuestra natural necesidad —como un *pondus naturae*— de desbordar lo presente: también hemos de desbordarlo en la conciencia, y ello solo es posible por esa anticipación merced a la cual lo futuro llega a hacerse presente en su pura objetualidad.

Si la tendencia natural del ser humano hacia su propio futuro es una relación trascendental que para ser real no ha menester de la efectiva existencia de su término *ad quem*, todo nexo formal de lo presente con lo futuro en su calidad de futuro es una relación predicamentalmente irreal, imposible, por tanto, de constituir sin que ella misma quede representada y, por lo mismo, también imposible sin que quede representado lo futuro que es su polo meramente objetual. Lo que de ningún modo puede tener la índole de una relación irreal es lo futuro, ya que el haber-de-ser es posible exclusivamente para lo que puede existir.

* * *

Desde el punto de vista de su taxonomía, lo futuro se nos ha aparecido diversificado a lo largo de las precedentes consideraciones, por una parte, en «inseguro» y «seguro» y, por otra parte, en «contingente» y «necesario», aunque siempre sobre la base de la peculiar necesidad en la que estriba el «haber-de-ser», que es, en todos los casos, el constitutivo formal de su «en-sí». Ahora bien, la división de lo futuro en inseguro y seguro no constituye una doble especificación de la genérica necesidad del «en-sí» de lo futuro, pues únicamente atañe a este en el modo según el cual se relaciona con él la subjetividad que lo piensa. Ya quedó arriba explicado que el pensamiento en el cual lo futuro resulta en cuanto tal constituido es un concebir y no un juzgar, y que el concepto de lo futuro inseguro no es el de algo futuro que acaso no se realice, sino el de algo que no es seguro que verdaderamente sea futuro. Por tanto, la flexión de lo futuro en función

de la seguridad, o la inseguridad, de que en verdad lo sea no pasa de ser una división por denominación extrínseca. Y, sin embargo, para la teoría del objeto puro esa flexión no carece de relevancia. Lo futuro inseguro está *conceptualmente* situado en el mismo horizonte cronológico al que lo futuro seguro pertenece, y así es como queda objetualmente alcanzado por los proyectos y planes de actividad que redactamos en el uso práctico de la facultad intelectiva puesta al servicio de la natural tensión de nuestro ser hacia su porvenir.

Lo futuro seguro es algo con lo que también cuenta el uso práctico de nuestro entendimiento, pero solamente en la medida en que tiene que ver —como impedimento o como condición— con lo futuro inseguro a lo cual apuntan nuestros proyectos y planes de actividad. Por supuesto, el uso teórico, meramente especulativo, de la facultad humana de entender está abierto a la distinción de lo futuro en inseguro y seguro, y puede interesarse —con el específico interés de la teoría— por esta distinción, pero donde ella adquiere su máxima relevancia es en el ámbito de la objetualidad específicamente pertinente a lo práctico y que por ello ha de considerarse justamente como «objetualidad práctica». La «pura objetualidad práctica» de los futuros inseguros es la que intentamos anular por medio de las acciones en las que la praxis se cumple de una manera efectiva.

La clasificación de los futuros en contingentes y necesarios es irreductible a la distinción de los futuros inseguros y seguros, pues mientras esta se constituye en razón de algo extrínseco a la índole misma del haber-de-ser, aquella se debe, por el contrario, a una diferencia que concierne al mismo en-sí de lo futuro en cuanto tal: una diferencia en el modo según el cual lo futuro se encuentra determinado en su causa. Ni hay tampoco una estricta correspondencia entre las dos divisiones, porque si bien todo futuro contingente es inseguro, no todo futuro inseguro es un futuro contingente, pues cabe que algo futuro esté determinado en su causa de un modo necesario y, sin embargo, no estemos ciertos de ello.

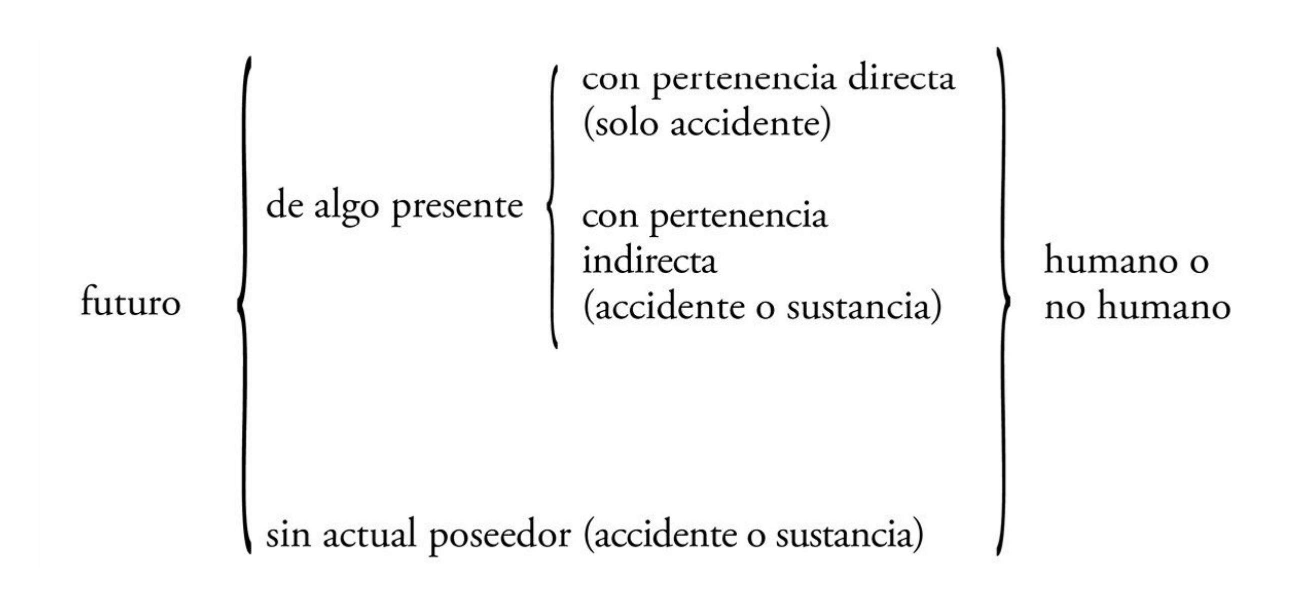
Como lo pretérito, también lo futuro se divide por razón de su pertenencia o de su falta de pertenencia a algo presente. Ahora bien, si de lo pretérito que lo es de algo presente se hubo de observar que carece de *todo* sujeto pretérito, también de lo futuro que lo es de algo presente se ha de decir que no tiene ningún sujeto futuro. La persistencia como permanencia más allá del presente es, a su modo, un cierto futuro, por cuanto no está ejercida todavía, aunque no cabe que se ejerza *ex abrupto*, sino en continuidad con el ahora; pero aquello *mismo* que persiste no es de suyo un futuro, sino algo presente, y como tal se mantiene en identidad, no en mera continuidad, consigo mismo. Y, también como en el caso de lo pretérito, se trata de una identidad específica e individual, que no excluye la posibilidad de las novedades en las restantes determinaciones. En el ámbito de esas novedades se inscribe todo lo futuro posible para algo presente y, en consecuencia, todo lo futuro que depende de determinaciones libremente ejercidas.

También la pertenencia de lo futuro a algo presente puede ser directa o indirecta. Es directa la pertenencia de lo futuro a algo presente en lo cual tiene su sujeto óntico (su

sustancia o sustrato de inhesión), por lo cual esta pertenencia es posible tan solo —considerada desde el punto de vista del valor categorial de aquello a la cual atañe— para las determinaciones que se mantienen en el nivel de los accidentes, y solo imposible para las determinaciones que poseen el rango de sustancias. Es, en cambio, indirecta la pertenencia de lo futuro a algo presente que no constituye su sujeto óntico, pero que mantiene con esa misma quiddidad futura alguna otra relación real, ya causal, ya cognoscitiva. La pertenencia indirecta mediante relación cognoscitiva es, en el caso de lo futuro, la que conviene a todo lo que ulteriormente conozca alguien que esté ahora existiendo. Por lo que se refiere a la pertenencia indirecta mediante relación causal distinta de la sustentación óntica, aquello a lo que conviene puede serlo tanto una sustancia como un accidente, con la única excepción de las futuras actividades productivas, y de las correspondientes pasividades, que tengan en algo presente su propio sujeto óntico.

La pertenencia, ya directa, ya indirecta, de lo futuro a algo presente puede convenir tanto a algo humano como a algo no-humano. Lo que obviamente no puede convenir a algo no-humano (en la acepción de infrahumano) es la conciencia de la respectiva pertenencia, y si ello fuera lo único que se pretende al sostener, como hace Sartre, que lo futuro entra en el mundo por la realidad propia del hombre (*c'est par la réalité humaine que le Futur arrive dans le monde*), nada habría que oponer, como quiera que ello no obliga a suscribir la tesis de que el tener un futuro (no el tener la conciencia de tenerlo) es cosa que solamente puede darse en la realidad del para-sí. Verdaderamente peculiar, en el más radical sentido, del ser propio del hombre es el tener futuros inseguros y la conciencia intelectiva de ellos y de los otros.

En su simetría con lo pretérito y, *mutatis mutandis*, por las mismas razones que justificaron la división tipológica de este, lo futuro puede ser clasificado de una manera esencial según el modo que se sintetiza en el siguiente cuadro:



Preguntas análogas a las que en su momento se formularon acerca de lo pretérito sin ningún poseedor presente pueden asimismo suscitarse respecto de lo futuro sin poseedor actual, y también las respuestas son fundamentalmente análogas. Así, para la pregunta «¿qué relación cabe que con algo actual mantenga lo que es futuro sin ningún poseedor aparente?», la respuesta consiste en que tal relación es la de la pura y simple posterioridad que respecto de la presente conviene, por definición, a todo lo futuro. Y la cuestión de la posibilidad misma de lo futuro sin poseedor presente se resuelve afirmando esta posibilidad por virtud de la no-contradictoriedad de la propia noción de ese futuro (lo único verdaderamente contradictorio sería que semejante futuro careciera de la relación de posterioridad que todo futuro mantiene, en cuanto tal, con lo presente).

Entre los futuros humanos destacan de un modo especial el futuro histórico y la muerte. El futuro histórico, determinado por la libertad en su concreto ejercicio dentro, siempre, de alguna «situación», se caracteriza por su virtualidad para la configuración de ulteriores futuros humanos. Es, por así decirlo, un futuro que se trasciende (en correspondencia al trascender que define a lo pasado histórico según el modo de su permanencia virtual). Gestado en el interior de una situación histórica determinada, cada futuro histórico aportará su propia contribución al surgimiento de otra distinta.

La muerte del hombre es un futuro necesario, inseguro (*quoad nos*) únicamente en su determinación cronológica. *Mors certa, hora incerta.* Las ideas de Heidegger acerca de la muerte (*Sein und Zeit*, sobre todo el § 53 «*Existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode*») en su carácter de cierta (*gewiss*) y, a la vez, indeterminada (*unbestimmt*) no añaden ningún positivo esclarecimiento al adagio latino. Por lo demás, el tratamiento heideggeriano de la muerte como pre-cursada posibilidad del Dasein no presta ninguna atención al fundamento mismo de la necesidad de la muerte del hombre, a saber, la dimensión somática de la estructura de la subjetividad humana en su propio carácter corruptible. El futuro humano incluye la muerte, en su calidad de materialmente necesaria, por razón de la caducidad del cuerpo humano. A la biografía de cada hombre pertenece su muerte, porque el hombre es esencialmente, aunque no de una manera reductiva, un ser corpóreo y no un puro hontanar de posibilidades futuras libremente determinadas.

TERCERA PARTE
ETIOLOGÍA DEL OBJETO PURO

En su constitución como *epistéme* la teoría del objeto puro ha de brindarnos una segura elucidación etiológica (*cognitio certa per causas*) de la objetualidad de lo irreal: no tanto una noticia de las causas de lo puramente objetual, cuanto un conocimiento de este a la luz de sus propias causas y en función, cabalmente, de ellas. Mas la exigencia de constituirse a la manera de un análisis etiológico —indispensable para alcanzar el nivel de la *epistéme*: para no quedarse en mera descripción— pudiera, sin embargo, parecernos no ya solo excesiva, sino incluso absurda en la teoría del objeto puro, justamente en virtud de la irrealidad de este objeto. La argumentación sería, sin duda, bien clara y, al menos en apariencia, contundente: no cabe que lo irreal tenga una causa, porque una causa es aquello por cuya virtud algo es real, de tal modo, por tanto, que la idea de una etiología de lo puramente objetual es simplemente el concepto de una pura contradicción.

Ahora bien, la impecable lógica de la argumentación por la que ha de excluirse que lo irreal, *propiamente* hablando, tenga causa no cuenta con la fuerza suficiente para obligarnos a considerar ilícitas ciertas afirmaciones tales como, *v. gr.*, que Don Quijote es un *producto* de la imaginación de Cervantes, o que es un *efecto* de nuestra potencia intelectiva cada uno de los proyectos que mentalmente trazamos y que después llevamos a la práctica (o que tal vez dejamos incumplidos), o que «los sueños de la razón *engendran* monstruos», etc. ¿Hasta qué punto las afirmaciones de este género han de tenerse por verdaderas y exactas? Porque es el caso que lo que en ellas aparece en calidad de engendrado, o en cuanto efecto o producto, está dado tan solo como objeto de pensamiento, y en tanto que dado de este modo su causa tendría que serla el respectivo pensante, pero mientras que este es causa real de la efectiva realidad de su pensar, no cabe que esté siendo causa real de lo dado tan solo en calidad de pensado.

Lo que solo está dado en calidad de pensado no puede *per se* tener —mientras solo esté dado así— ninguna causa real, *i. e.*, no puede tener ninguna causa, porque una causa irreal sería, a su vez, algo solo pensado y, por lo mismo, algo incapaz de causar. ¿No sería, sin embargo, lícito afirmar que lo irreal tiene *per accidens* causa? Lo irreal no es solo lo que no existe. Ser-irreal es ser-objeto-inexistente y aunque en tanto que inexistente no puede tener en modo alguno una causa, no parece, en cambio,

contradictorio que la tenga en tanto que objeto y exclusivamente en el sentido de que la causa *per se* de la actividad de la conciencia, a la cual está dado como término intencional, sea *per accidens* causa de él. Aquí la expresión *per accidens* se encuentra justificada por la unidad del objeto con la actividad de la conciencia, ante la cual se da, análogamente a como el uso de esa misma expresión está justificado para describir la causalidad ejercida sobre un cuerpo A por un motor M que desplaza a otro cuerpo B en el que A está en reposo: la unidad, eventual pero efectiva, del cuerpo A en reposo en el cuerpo B, que va desplazándose, es lo que hace posible el desplazamiento de A como causado *per accidens* por M.

Contra la equiparación efectuada con el ejemplo propuesto cabe observar que la unidad de la actividad de la conciencia con lo irreal que le sirve de término intencional habría de ser la unidad que entre sí pudieran mantener algo existente y algo no-existente: es decir, ninguna unidad, por lo cual faltaría la condición primera o fundamental para que la causa *per se* de la actividad de la conciencia fuese *per accidens* causa del objeto irreal que en esa actividad se haga presente. Pero la objeción está basada en un supuesto erróneo, porque la unidad entre algo existente y algo no-existente no es nula cuando lo existente es una actividad de la conciencia y lo no-existente un objeto irreal. Más aún: esa unidad es radicalmente la misma que entre sí mantienen toda efectiva actividad de la conciencia y el objeto (irreal o real) de ella cuando este objeto y ella son distintos.

La unidad, que es a la vez distinción, entre la conciencia en acto y su objeto no puede ser puesta en duda cuando el objeto carece de valor transobjetual, porque entonces, por una parte, su distinción respecto de la conciencia en acto es evidente, ya que esta existe, mientras que él es tan solo el término intencional de ella, y, por otra parte, la unidad entre ambos se hace patente en el hecho de que el objeto irreal es, en cuanto irreal, puramente objeto *de* la correspondiente actividad de la conciencia. En suma: la condición fundamentalmente necesaria de la posibilidad de que algo real *suscite indirectamente* un objeto irreal está dada en virtud de que la representación misma de este objeto es imposible sin que entre sí estén unidos (a pesar de su mutua distinción) lo irreal que es representado y la realidad de la conciencia en acto que lo tiene por término intencional.

Indudablemente, es contradictoria toda *producción* de lo irreal, incluso la concebida como un cierto *per accidens* en la forma ya aquí explicada, si la «producción» se toma en su más fuerte sentido, que es a la vez el más propio. De este modo, ni los sueños engendran nada, ni los proyectos son verdaderos efectos, ni hay productos de la imaginación, etc. Mas no acontece lo mismo si se entiende por producción la suscitación de lo irreal representado al hacerlo surgir no precisamente *in rerum natura*, sino solo ante la conciencia y para ella. Esta suscitación es inseparable de la efectiva producción *sensu stricto* de la propia actividad de representar, pero difiere, y no solo con distinción simplemente conceptual —*distinctio rationis*—, de esa efectiva o propiamente dicha producción. De una manera indubitable lo demuestra el hecho de que la actividad misma de representar, considerada en la realidad de su ejercicio, no pueda calificarse de pura y simplemente «suscitada» según el modo en el que así se califica la presencia del objeto irreal. El hacer surgir ante la conciencia y para ella al objeto irreal es la representación

misma, pero lo así surgido no es la misma representación. Por consiguiente, la causa realizadora de la representación del objeto irreal es indirectamente —a través de esta— la causa suscitadora de ese objeto.

Hay, pues, ciertas realidades —determinadas representaciones— que consisten en suscitar irrealidades. La génesis real de las representaciones que tienen ese carácter es, por lo mismo, génesis puramente intencional de lo en ellas representado, y la etiología de la primera es indirecta, pero verdaderamente etiología de la segunda y asimismo, por tanto, del objeto irreal de la representación. La intencional presencia de este objeto —su mera objetualidad— tiene una cierta génesis que solo puede ser intencional, no real, y que no obstante o, mejor, justamente por ello mismo, es inescindible de la génesis real de una representación.

¿Cómo es posible la producción de realidades que suscitan irrealidades? El verdadero sentido de la pregunta no se limita al «cómo» de la posibilidad de que se trata, sino que afecta a la misma posibilidad en tanto que lo es de algo aparentemente imposible o inexplicable, a pesar de su entera certidumbre. Hay algo inevitablemente enigmático o misterioso para la inteligencia humana en el hecho de que con la producción de ciertos actos, y en virtud justamente de ella, surjan irrealidades sin las cuales no podrían esos mismos actos ser reales. El absurdo del cuadrado redondo añadiría a su nihilidad ontológica la nihilidad objetual si no fuese real el acto de concebirlo, pero a su vez este acto no puede, en modo alguno, ser real sin la pura objetualidad del absurdo del cuadrado redondo. O bien: Don Quijote carecería hasta de la mera objetualidad, que en él hace las veces de la efectiva existencia, si no llegara a realizarse el acto de imaginarlo, pero a su vez este acto no puede llegar a realizarse sin que resulte «objetivado» Don Quijote, etc. En resolución, todo ello quiere decir que hay realidades que consisten en poner irrealidades. No lo puesto, sino el ponerlo, es en esas realidades lo real, pero la realidad de ese «poner» es la de un «poner algo irreal».

La posibilidad de que lo real ponga algo irreal es enteramente indubitable: estamos en posesión de la experiencia de ese efectivo poner que no pone nada efectivo y que en determinadas ocasiones llega incluso al extremo de poner lo imposible (cada vez que lo concebimos). Nuestra experiencia de ello es tan frecuente que lo raro es que lo extrañemos, pero a la luz de la reflexión y del análisis se nos aparece, inevitablemente, tan cierta como enigmática la peculiar realidad de ese poner, donde es irreal lo puesto. Y, sin embargo, también la reflexión y el análisis nos hacen comprender que la razón de ese enigma es común a todos los actos representativos. Cualquier representación, también la que lo es de algo real, es un extraño poner, porque, siendo real, no pone *effective* la realidad del objeto correspondiente. Si este existe, no es su representación lo que lo pone efectivamente en la existencia, sino la que lo pone solo en la conciencia y en calidad de término intencional: no le otorga la realidad, sino exclusivamente la objetualidad. En ningún caso es la efectividad del poner representativo —y, por tanto, la de la actividad cognoscitiva— un efectivo poner la realidad —la transobjetualidad— de lo representado.

Aquí no se pretende resolver un enigma que es, para la inteligencia humana, indescifrable, por más que se nos presente como un hecho inconcuso. Pero una vez que

inequívocamente lo hemos reconocido y aceptado con ese doble carácter, el hecho de la producción de realidades que suscitan irrealidades se ha de considerar como una génesis que respecto de todo acto representativo de un objeto puro es «físicamente real», mientras que es «meramente intencional» respecto de los objetos de esos actos. En su dimensión real, esta génesis tiene propiamente una causa, y la tiene, también propiamente hablando, de una manera directa, vale decir, *per se*; y, por el contrario, en su aspecto meramente intencional la génesis de todo objeto puro es algo que propiamente no tiene causa productiva, si bien de un modo indirecto y como *per accidens* es algo que ciertamente depende de la misma causa productiva del respectivo acto de representación. Así pues, si es falsa la afirmación de que el objeto puro depende existencialmente de esa causa, no es menos falso el negar que depende de ella objetualmente. La primera dependencia ha de excluirse, porque el objeto puro no posee el valor extraquidditativo que es propio de la existencia, pero la segunda dependencia ha de ser mantenida, porque el valor extraquidditativo de los objetos meramente objetuales es su objetualidad.

Todas las distinciones que se acaban de establecer resultan imprescindibles en evitación de los abusos a que puede dar ocasión la analogía entre la objetualidad y la existencia. Ambas coinciden, indudablemente, en ser valores no-quidditativos, pero esta coincidencia negativa no autoriza a considerar positivamente la objetualidad como una especie de existencia diminuta o como «un ser a su modo», entendiendo por ello algo así como un efectivo ser, aunque distinto del que poseen los seres que denominamos efectivos. Todas esas «maneras de decir» son aceptables exclusivamente cuando acaban por resolverse en «modos de desdecirse». Un magistral ejemplo de ello lo proporciona Suárez cuando atribuye al ente de razón una causa eficiente (Disp. LIV, Sect. 2, n. 3): «ha de afirmarse en primer lugar que se da alguna causa eficiente por la que el ente de razón tiene a su modo el ser, si bien la eficiencia de esta causa no desemboca, según su índole de producción real, en el ente de razón como si este fuera su efecto, sino solo como objeto del mismo término producido por ella» (*dicendum necessario est primo, dari aliquam causam efficientem, a qua habet ens rationis ut suo modo sit, quanquam efficientia eius, ut est realis productio, ad illud non terminetur, ut ad terminum effectionis, sed tantum ut ad objectum ipsius termini producti*).

No cabe mejorar sustancialmente el modo suareciano de «decir» que el ente de razón tiene alguna causa eficiente, porque es también un modo de «desdecirlo»; y aunque tanto lo uno como lo otro se apoyan en unos buenos fundamentos, lo que cuenta con mejor base es el todo formado por las dos tesis que mutuamente se rectifican y completan. Lo que Suárez mantiene para el ente de razón (y aquí podemos aplicarlo a todos los casos de objeto puro) es una *ratio sufficiens* de su aparecer y la pone precisamente en la *causa efficiens* del acto en el que el ente de razón aparece. Hemos comprobado que ve en ella la causa por la que el *ens rationis* tiene a su modo el ser (*a qua habet ens rationis ut suo modo sit*), y este «tener el ser a su modo» no es ninguna manera de tener un ser efectivo (ni la propia de la sustancia, ni la peculiar del accidente). Suárez oscila inevitablemente —es decir, no sin fundamento— entre la semejanza y la diferencia que recíprocamente mantienen el efectivo ser y la mera objetualidad: «aunque el ente de razón no posea ser

real, tiene, sin embargo, el ser objetual, si bien no lo tiene siempre, por lo cual el hecho de poseerlo ahora y no antes ha de ser referido de algún modo a alguna causa eficiente; de lo contrario, no se podría dar razón suficiente alguna de esa diversidad, cualquiera que sea su índole» (*quamvis ens rationis non habeat esse reale, habet tamen esse obiectivum, quod tamen non semper habet; ergo quod nunc illud habeat et non antea, in aliquam causam aliquo modo efficientem referendum est; alioquin nulla ratio sufficiens illius qualiscunque varietatis reddi posset*).

* * *

En el análisis fenomenológico-ontológico del objeto en tanto que objeto (capítulo V) hubo de reconocerse la licitud de la afirmación —ontológica, no meramente fenomenológica— del darse del objeto *en* el sujeto. Este *en* quedó justificado por ser *en mí* donde el *ante mí* (la objetualidad) se da, puesto que el serme-objeto es realmente algo mío, no algo que propiamente pertenezca al objeto mismo. La inmanencia que de este modo se afirma no tiene nada que ver con el idealismo y puede ser atribuida tanto a los objetos irreales como a los existentes, a pesar de la transobjetualidad que a estos conviene. Lo que posee un valor transobjetual o, por el contrario, un valor puramente objetual no lo es el objeto *ut sic*, sino su quiddidad o contenido: aquello que me es presente, lo que ello mismo es, abstracción hecha de su presencia ante mí. Y aunque es verdad que los objetos irreales no se dan sino en una subjetividad consciente en acto, ellos mismos no son su darse en ella.

Mientras los objetos existentes cuentan con dos valores extraquidditativos, el de la objetualidad y el de la transobjetualidad, los objetos puros o irreales no tienen otro valor extraquidditativo que su *ser-en* la subjetividad que efectivamente se los representa; mas por ser irreales no cabe que les convenga, ni siquiera respecto de ella, el *ser-en* que consiste en ser-en-algún-sustrato. El ser en la subjetividad de tal manera que esta esté sirviendo de soporte o sujeto óntico es algo que no requiere la objetualidad y que tampoco es por ella requerido, salvo en un solo caso: el de las vivencias sineidéticamente objetuales, pero justo en cuanto ejercidas, no en cuanto solo pensadas, es decir, no como objetos puros, irreales. La objetualidad connatural o sineidética (véase el capítulo VII) se da, si efectivamente es ejercida, según un doble *en,* relativa a la misma subjetividad consciente en acto: el *en* propio del accidente respecto de la sustancia y el peculiar *en* del objeto respecto de la subjetividad correspondiente.

Los objetos irreales carecen del *en* propio del accidente respecto de la sustancia, incluso en el caso de que su quiddidad sea la de un accidente, y carecen también de la radicación interna de la forma sustancial en la materia prima, incluso en el caso de que su quiddidad sea la de una forma sustancial solo posible en un soporte de ese género. En una palabra: los objetos irreales carecen de toda clase de causa material, y no la tienen porque son puramente objetos, no porque su quiddidad sea incompatible con toda radicación en un sustrato. Los objetos reales cuya especial quiddidad exige esta radicación no tienen ninguna causa material en tanto que son objetos, sino en tanto que

no lo son de una manera exclusiva. Ser-objeto consiste en ser-inmaterialmente-poseído: cabalmente lo opuesto al modo en que la forma queda poseída por la materia *en* la cual es y a la cual físicamente se halla unida.

La unidad del objeto con el sujeto que es subjetividad psíquica se caracteriza negativamente por su oposición a la unidad física de la forma con la materia que la recibe y, en general, del acto con la potencia pasiva que se comporta como susceptiva de él. Dicho de otra manera: el *en* del objeto respecto del sujeto que se lo representa es el *en* de la representación misma como operación que efectivamente acontece en ese mismo sujeto, del cual es, físicamente hablando, un accidente, aunque el objeto representado sea sustancia. Y cuando se da el caso de que lo representado es el accidente en el cual la propia operación representativa consiste, el «en» objetual y el «en» físico siguen siendo esencialmente irreductibles entre sí.

El «en» objetual y, con él, la propia objetualidad acontecen en el mismo sustrato óntico al que en cada caso la operación representativa pertenece. Hay, por tanto, evidente derecho a sostener que de algún modo dependen de ese sustrato óntico o, lo que es lo mismo, que tienen en él una cierta causa material indirecta. ¿Se ha de pensar entonces que todos los objetos irreales —también aquellos cuya quiddidad no es la de un accidente— tienen de una manera indirecta, como *per accidens*, una cierta causa material, de un modo análogo a como tienen, también indirectamente, una causa eficiente? En favor de ello se encuentra la siguiente argumentación: si se ha afirmado —tal como arriba se ha hecho— que el objeto irreal tiene causa eficiente (indirecta) porque su representación tiene causa eficiente (directa), también habrá de afirmarse que el objeto irreal tiene indirectamente una cierta causa material porque la representación de este objeto la tiene de una manera directa. O también: si la unidad de los objetos irreales con sus representaciones permite considerar como una cierta causa eficiente *per accidens* de aquellos a lo que es causa eficiente *per se* de estas, esa misma unidad ha de permitir asimismo que lo que es causa material *per se* de la representación de un objeto irreal sea *per accidens* una cierta causa material de ese mismo objeto. Y aunque el tener causa material indirectamente y como *per accidens* es tenerla solo impropiamente, otro tanto se ha de decir —y así, efectivamente, lo hemos hecho en su lugar oportuno— respecto de la manera en que tiene causa eficiente el objeto irreal.

Aun admitiendo esta argumentación, se ha de reconocer que la objetualidad se parece más al existir que al darse físicamente *en* un sustrato o *suppositum.* Este darse es un estar siendo receptivamente poseído, frente a lo cual la objetualidad, el ser-objeto, consiste en estar siendo poseído irreceptivamente: sin que el poseedor quede determinado de una manera física por la quiddidad poseída. En consecuencia, no es solo que la objetualidad tenga más semejanza con el existir que con el darse físicamente en un sustrato, sino que en nada se parece a este darse y que incluso consiste justamente en su antítesis. Tal es, en definitiva, la razón por la cual el atribuir a los objetos irreales a una cierta causa material, siquiera sea únicamente indirecta, resulta inevitablemente antinatural, cosa que no sucede cuando se considera el ser-objeto como un cierto existir en la mente y, cuando, en virtud de ello, se habla de una cierta producción de ese mental

existir de lo irreal y se le asigna a este, por lo mismo, una cierta causa eficiente. Por lo demás y aunque la consideración del ser-objeto como un existir en la mente es una metáfora que en cuanto tal no repugna, lo que con ella se quiere dar a entender es que el objeto está siendo mentalmente presente, no que la mente lo tenga con un tener receptivo, merced al cual ella quede determinada de una manera física por la quiddidad del objeto.

No hablaremos, por tanto, de la causa material indirecta del objeto irreal, aunque ciertamente no está desprovista de fundamento la atribución de la índole de esa causa a la subjetividad consciente en acto por ser esta el *suppositum* de los accidentes reales que son las representaciones de los objetos irreales. El análisis de los objetos irreales como producidos *per accidens* por la subjetividad consciente en acto da lugar, como en su momento hemos de ver, a algunas aportaciones relevantes para la teoría del objeto puro; pero, en cambio, la consideración de la causa material indirecta de lo irreal es origen de incesantes equívocos, por lo que resulta preferible omitirla, ya que, por otra parte, los escasos resultados verdaderamente claros y significativos que de ella cabe obtener están ya recogidos en lo que acerca del *en* se ha dicho en este mismo parágrafo y en el dedicado al análisis fenomenológico-ontológico del objeto en tanto que objeto.

* * *

Como *causa formal* del objeto puro solo puede considerarse su pura objetualidad, de la que ya se ha hecho el oportuno examen en la Primera Parte de esta investigación, sobre todo en el capítulo VIII, dedicado a la definición cuasi real del objeto puro, y en el capítulo X, donde se estudian comparativamente la preobjetualidad, la objetualidad pura y la objetualidad connatural o sineidética. Por supuesto, esa causa formal lo es del objeto puro y no de la quiddidad que en cada uno de los casos este tenga. La determinada quiddidad de cada objeto puro tiene, sin duda, su respectiva causa formal, pero esta es enteramente ajena a la distinción entre el valor de la transobjetualidad y el de la objetualidad pura. Las quiddidades intrínsecamente susceptibles de ambos valores —todas, menos las que son entes de razón— tienen causas formales, digámoslo así, indiferentes a la adquisición o a la pérdida de la existencia. Por el contrario, la causa formal del objeto puro *ut sic* es incompatible con la existencia, si bien este rasgo meramente negativo no es bastante para la constitución de la objetualidad pura, la cual requiere también la actualidad de la presencia intencional.

Para la cuestión de la posibilidad de una *causa final* del objeto puro debe tenerse primordialmente en cuenta la distinción entre lo directo y lo indirecto o, equivalentemente, entre lo *per se* y lo que cabe considerar como un cierto *per accidens*, paralelamente al uso que de esta distinción hemos hecho a propósito de la causa material y de la causa eficiente. De un modo estricto y propio, es la actividad representativa del objeto puro lo que puede tener una finalidad; pero en razón de la peculiar unidad que el objeto puro mantiene con la actividad que lo representa es lícito considerar que es *per accidens* finalidad del objeto puro lo que *per se* lo es de la representación

correspondiente.

Aunque los entes de razón son simplemente un tipo de irrealidad, es de interés para la teoría general del objeto puro la discusión de la tesis de Suárez según la cual aquellos no tienen propiamente y de suyo una causa final (Disp. LIV, Sect. 2, n. 1). Tal como Suárez la argumenta, no coincide esta tesis con la que aquí se acaba de mantener al asignar al objeto puro una causa final *per accidens* o indirecta, en paralelismo con la causa eficiente que de esa misma manera se asigna al objeto puro. No es que Suárez carezca de buen motivo para asegurar que el *ens rationis* no tiene de suyo, propiamente hablando, ninguna causa final (*ens rationis ex se nullam proprie habet finalem causam*), sino que el modo en que trata de justificar esta tesis no es el apropiado para demostrarla, además de que la tesis misma no mantiene el paralelismo que debiera guardar con la afirmación, hecha en cambio por el mismo Suárez, de una causa eficiente del *ens rationis.* Por lo que a lo primero se refiere, el argumento que Suárez aduce, a saber, que el ente de razón «no es algo de suyo pretendido por la naturaleza o por algún agente» (*quia non est aliquid per se intentum a natura, vel ab aliquo agente*), demuestra que el ente de razón *no es* causa final de nada, no que *no tiene* ninguna causa final. El no ser de suyo pretendido es compatible con el ser pretendido como medio, en función de algo otro, que sería justamente su finalidad.

En polémica con Suárez, observa Araujo (*Commentaria in universam Aristotelis Metaphysicam*, III, q. 1, a. 2) que «es contradictorio el que algo tenga de alguna manera causa eficiente, sin tener, del mismo modo, causa final, como quiera que la propia forma causada es el fin de su generación» (*implicat, aliquid habere aliquo modo causam efficientem, quin habeat eodem modo causam finalem: cum forma ipsa causata sit finis suae generationis*), y añade: «sobre todo, porque a menudo el entendimiento finge algunos entes y los conoce por algún fin, como por causa de deleite, y para hacer algunas predicaciones atribuye a los extremos de una predicación intenciones diversas, como la de sujeto, la de predicado, la de individuo, la de especie, etc.» (*Maxima, quia intellectus multoties confingit quaedam entia et illa cognoscit propter aliquem finem, ut causa delectationis et causa faciendi aliquas praedicationes attribuit extremis praedicationis varias intentiones, v. g. subiecti, praedicati, individui, speciei, etc.*).

Araujo acierta al denunciar la contradicción en que se incurre si se afirma que algo tiene de alguna manera una causa eficiente y, sin embargo, se niega que de esa misma manera tenga causa final, pero el argumento no demuestra que el ente de razón tenga, de algún modo, una causa final, sino que él mismo es el fin de su propia génesis, el «para qué» de su ficción intelectiva. En verdad, tampoco esta constituye una buena réplica a la negación, hecha por Suárez, de que el ente de razón sea *per se* pretendido por la naturaleza o por algún agente. Solo *per accidens* es el ente de razón efecto de una cierta actividad intelectiva, y también solamente de ese modo puede ser fin de ella. En resolución, el acierto de Araujo en este asunto no está en la afirmación de que el *ens rationis*, en cuanto *forma causata*, es el fin de su propia génesis (*finis suae generationis*), sino en haber advertido que es necesario, so pena de contradicción, atribuirle una causa final, del mismo modo en que se le atribuye una causa eficiente.

Dentro del complemento aclaratorio de la réplica a Suárez, la finalidad en cuestión aparece también determinada, por vía de ejemplo, como la consecución de algunas predicaciones (*ut causa faciendi aliquas praedicationes*), para las cuales ciertos entes de razón sirven de medios.

* * *

Por razón de todo lo expuesto en el presente parágrafo, la explicación etiológica del objeto puro, a la cual está dedicada la Tercera Parte de este libro, se llevará a cabo en función de las causas eficiente y final, abarcando así dos Secciones: 1.ª, génesis intencional de lo irreal; 2.ª, teleología del objeto puro.

SECCIÓN PRIMERA
GÉNESIS INTENCIONAL DE LO IRREAL

XVI. Consideración general del objeto puro como efecto meramente intencional

El análisis de la génesis intencional de lo irreal plantea dos clases de cuestiones: las que atañen al surgimiento del objeto puro genéricamente considerado, es decir, con independencia de los diversos tipos de lo irreal, y las pertinentes al estudio específico de cada uno de los diversos tipos. En este capítulo nos ocuparemos exclusivamente de las primeras, en cuanto son susceptibles de un tratamiento propio, no interferido por la diversidad de las especies del objeto puro. Dentro de esta consideración genérica, los puntos fundamentales son: en primer lugar, el problema del nexo de lo real y lo irreal en la génesis constitutiva del objeto puro y, en segundo lugar, la cuestión de lo consciente y lo inconsciente en la constitución objetual de lo irreal.

§ 1. Realidad e irrealidad en la génesis constitutiva del objeto puro

De acuerdo con lo expuesto en el anterior capítulo, se designa aquí con el nombre de génesis intencional a la suscitación de lo irreal por virtud de la producción de la realidad de los actos en los que este aparece. Como génesis meramente intencional, fue contrapuesta a la génesis físicamente real de toda representación de objetos puros. Ello no obstante, al establecer la contraposición se respetó la unidad que entre sí mantienen ambas génesis, descritas, efectivamente, como dos aspectos de la producción de realidades que suscitan irrealidades, de tal modo que esta producción quedó caracterizada como físicamente real respecto de todo acto representativo de un objeto puro y como meramente intencional respecto de los objetos de esos actos. Y justamente lo que permite hablar de una cierta génesis del objeto puro es el hecho de que este llega a ser suscitado por cuanto el correspondiente acto de representación es producido. La suscitación de lo irreal y la producción de la realidad del acto correspondiente no son simplemente dos acontecimientos sincrónicos. *En realidad*, no hay más que un solo acontecimiento: la efectiva producción del acto representativo, la génesis físicamente real

de este acto. Y, sin embargo, por virtud de ese único acontecimiento real se da, además de él y unida a él inescindiblemente y de un modo *sui generis*, la presencia de algo irreal.

La representación de lo irreal *existe*, mientras que lo irreal está solamente *dado*. La unidad de la existencia de la representación con el mero estar dado, que a lo irreal conviene en virtud de ella, es tan íntima que sus dos polos son nulos en calidad de mutuamente divididos. Ello es tan claro y patente que su fácil intelección puede encubrirnos el problema del nexo entre la peculiar presencia de lo irreal y la realidad del acto de la representación, sobre todo si ese nexo es mirado desde lo irreal que en este acto aparece. ¿Cómo podría estar dado lo irreal sin la existencia del acto que lo presenta? La evidencia que con esta pregunta queda formulada se impone con toda la fuerza de una pura tautología al expresarla de este modo: si lo irreal es lo que solo está dado como objeto de un acto de representación, ¿qué dificultad puede plantear el hecho de que, si el acto de representación no existe, lo irreal, que es su objeto, no esté dado?

Que la precaria presencia de lo irreal remita —y, ciertamente, de una manera indiscutible e inmediata— a la «sólida» realidad del acto que la mantiene es cosa tan natural y lógica que no cabe la posibilidad de llegar verdaderamente a sorprenderse de ella. Para que resulte problemática la conexión de la presencia de lo irreal con la realidad del acto que lo hace presente se ha de mirar este nexo desde la realidad del acto mismo. Al proceder de este modo, lo que se llega a preguntar es: ¿cómo puede ocurrir que una realidad suscite algo irreal? O bien: ¿cabe, en verdad, entender que algo sea real de tal manera que cabalmente consista en hacer presente a algo irreal? Para amortiguar la fuerza del problema así planteado, o incluso para conseguir la anulación del problema mismo en cuanto tal, la «razón perezosa», al servicio del sentido común «en estado sólido», se vale del subterfugio de interpretar la presencia de lo irreal como una especie de existencia diminuta, quedando entonces concebido lo irreal según el modo de una realidad superlativamente débil e inconsistente, bien que suficiente, sin embargo, para poder ser causada en una efectiva producción. Mas tanto la interpretación de la presencia propia de lo irreal según el modo de una existencia ínfima o degradada, cuanto la concepción de lo irreal como una mínima y evanescente entidad, son seudosoluciones que más bien contribuyen, por su inevitable fracaso, a agravar el problema.

Como ya se advirtió en el anterior capítulo, aquí no se pretende descifrar el *enigma* que para la inteligencia humana constituye el *inconcuso* hecho de que determinadas realidades susciten irrealidades. Según vimos, el enigma que hay en este hecho es radicalmente coincidente con el de los demás actos de representación, porque tampoco los actos representativos de lo real ponen realmente la realidad de lo representado, sino tan solo su objetualidad. Ahora bien, precisamente porque lo real tiene un ser transobjetual —un auténtico ser—, su representación no corre el peligro de ser pensada como una auténtica producción real. Aunque cabe que lo real sea producido, no cabe que sea representación lo que lo produce. Todo lo más que puede acontecer en el nexo entre lo real y su representación es que esta se cumpla en necesaria simultaneidad con el efectivo existir de lo real, y ese es el caso de las entidades sineidéticamente objetuales (como también se recordó en el anterior capítulo), cuando no son tan solo un mero

objeto para una subjetividad consciente en acto, sino uno de los episodios integrantes del vivir efectivo de esta.

Ya en la representación de lo real es la presencia misma del objeto algo irreal en él: solo real en la propia representación o, mejor, en la subjetividad consciente en acto y por cuanto está en acto de esa misma presencia. En el sujeto activo de la representación la presencia del objeto y la realidad del acto representativo se identifican. La presencia del objeto es un efectivo acontecimiento en el sujeto, pero únicamente en él, y de ahí la necesidad de sostener que esa presencia es en el objeto algo irreal, por más que también haya de afirmarse que es verdad que el objeto está presente al respectivo sujeto. En la doctrina del realismo metafísico, la verdad de esta presencia significa que incluso cuando el objeto es algo real es, en cambio, irreal en él su presencia al sujeto correspondiente. (Sobre este punto ya se hicieron las oportunas aclaraciones en el análisis fenomenológico-ontológico del objeto en tanto que objeto, capítulo V). Mas a su vez, y desde el punto de vista de la explicación etiológica, ello quiere decir que la causa eficiente de la representación, es decir, la subjetividad aptitudinalmente consciente, produce, al ejercer la actividad representativa, la presencia del objeto en tanto que esta presencia es algo real, y no solo algo verdadero, en la subjetividad misma, no en el propio objeto.

Como determinación *del* objeto real, la presencia de este a la subjetividad consciente en acto es una irrealidad, que en cuanto tal no puede ser producida, en el más fuerte y propio sentido de la expresión, por la causa eficiente de la representación misma ni por ninguna otra causa. Frente a la realidad de la representación, esa irreal presencia del objeto, explícitamente vinculada a él como determinación formalmente suya, se constituye en la reflexión y es *suscitada* por esta (en definitiva, por la propia subjetividad consciente en acto, que es la causa eficiente de esa reflexión y la misma que antes lo ha sido de la vivencia directa que en la reflexión queda objetivada). Así pues, como determinación irreal del objeto real, la presencia de este a algún sujeto tiene de un modo indirecto —y como *per accidens*, mas no por ello menos verdadero— su causa eficiente en el propio sujeto que reflexiona sobre su previa aprehensión de ese mismo objeto real.

Si a la vista de lo que acontece en el caso de la representación de algo real y en comparación con ello analizamos lo que sucede en el caso de la representación de lo irreal, nos encontraremos, ante todo, con que los dos casos coinciden en los siguientes puntos: 1.º, en ser algo real; 2.º, en ser representaciones; 3.°, en no ser formalmente representaciones de la irreal presencia de su objeto a un determinado sujeto. Esta presencia, objetivada en actos de reflexión, no es propiamente un objeto, sino la objetualidad *del* objeto mismo en cuanto tal, y solo se constituye de una manera sincategoremática: no como algo presente, sino como presencia *de* algo ante un cierto alguien. Y siendo un valor extraquidditativo su darse conceptualmente según el modo de la formalidad constitutiva del común denominador de todos los objetos —de los irreales tanto como de los reales—, es el darse de un *ens rationis* perteneciente al grupo de las quiddidades paradójicas en la más radical de sus versiones (porque no consta de dos verdaderas quiddidades mutuamente excluyentes, sino que es una falsa quiddidad concebida como si fuese una quiddidad verdadera). La génesis intencional de la

objetualidad acontece con y por la génesis físicamente real de la reflexión sobre el acto aprehensivo del objeto. Dicho de otra manera: la objetualidad queda a su vez objetivada al resultar tematizado el acto donde se hace presente una verdadera quiddidad. Cuando este acto es real, o sea, cuando está ejerciéndose, lo que se hace presente es su objeto, pero no precisamente en cuanto objeto, sino en tanto que quiddidad determinada por estas o aquellas notas, no estando nunca entre ellas —por no ser verdaderamente una nota quidditativa— su presencia a una subjetividad consciente en acto. La génesis físicamente real del acto representativo es génesis intencional del objeto en tanto que quiddidad, no en cuanto objeto. Para que este aparezca en su propia objetualidad es necesario que su representación desaparezca en su realidad efectiva y se dé solo como objetivada. Ello plantea la cuestión de si «el carácter de objeto» es una especie de construcción *a posteriori* (una *Nachkonstruktion*), algo así como un título póstumo que se otorga a la quiddidad representada cuando ya lo intencionalmente dado no lo es ella, sino su representación. Si ha de afirmarse, como aquí se ha hecho, que la génesis físicamente real del acto representativo es génesis intencional del objeto en tanto que quiddidad, pero no en cuanto objeto, también se ha de afirmar que la aparición de una quiddidad como dotada del carácter de objeto es, si efectivamente acontece, algo posterior a la nuda y directa representación de esa misma quiddidad; y todavía ha de añadirse que ni siquiera después de esa nuda y directa representación llega la quiddidad a ser objeto, si por serlo se entiende una inclusión de la objetualidad entre sus propias notas. Ni siquiera las quiddidades irreales son quidditativamente objetos.

Por consiguiente, se hace imprescindible distinguir entre la génesis intencional del objeto (ya sea real, ya irreal) y la representación explícita o temática de la objetualidad misma. La génesis intencional es génesis del objeto, por más que lo constituido en virtud de ella no esté siendo presente, en calidad de objeto a su vez. Esta génesis es meramente intencional porque no estriba en producir efectiva o realmente algo, pero es, no obstante, verdadera génesis porque hace que algo surja ante nosotros, no siendo a su vez ese algo el acto mismo de la representación, el cual emerge físicamente *en* la conciencia (o, mejor, en la subjetividad que la ejerce), de tal modo que su surgir mismo es una génesis óntica, real, pero no intencional. La génesis meramente intencional del acto mismo de la representación acontece con la génesis físicamente real de la reflexión sobre él, en la cual es también donde acontece la explícita representación de la objetualidad *ut sic.*

Si por «objeto real» se entiende, tal como aquí se ha hecho, lo que posee, ya por necesidad, ya tan solo *de facto*, un valor extraquidditativo diferente del mero estar-siendo-objeto, es cosa clara que su génesis intencional no puede entonces entenderse —también lo hemos visto antes— a la manera de una auténtica producción de algo real. Pero, en cambio, la génesis intencional de lo irreal, precisamente por carecer este objeto de ese valor extraquidditativo diferente del mero ser-representado, está expuesta a que la interpretemos como una suplencia o compensación de ese valor que a lo irreal le falta, y así podemos tender, de un modo más o menos subrepticio, a concebirla como una depauperada o degradada génesis físicamente real, en consonancia con esa *existentia diminuta* que a los objetos irreales se atribuye al equipararlos —debido a la irrebatible

evidencia de su presencia— a los objetos reales. No es menos «verdadera» la presencia de lo irreal que la de lo real. O cabe también que para evitar la abusiva equiparación del surgir intencional de lo irreal con la génesis físicamente real del acto representativo, se evite por principio el hablar de una génesis de los objetos desprovistos de existencia. Pero también esto es abusivo, porque los objetos irreales surgen (y desaparecen) con un surgir (y un desaparecer) que, si bien se mantiene en el más riguroso sincronismo con la emergencia (y la extinción) de los actos que son sus representaciones, no consiste en que estos actos se exhiban, haciéndose, además de existentes, intencionalmente presentes (ni en que pierdan la presencia intencional, dejando así de darse como objetos ante una subjetividad consciente en acto).

Hay entre los objetos reales y los irreales la coincidencia negativa consistente en que no son los actos que los representan, pero mientras que los objetos reales son, en cuanto reales, susceptibles de una génesis tan físicamente real como la de cualquier acto de representación, los objetos irreales son, en cuanto irreales, incapaces de toda génesis que no sea la meramente intencional. Pretender reducir la «aparición» de un objeto irreal a la realización del correspondiente acto representativo es, por tanto, querer eliminar la diferencia entre lo irreal y lo real, cosa bien diferente de afirmar la íntima unidad —en el sentido de la absoluta imposibilidad de la escisión— de lo irreal con unas determinadas realidades. Como arriba se ha dicho, hay un exacto y riguroso sincronismo entre el surgimiento y la desaparición de los objetos irreales y el surgimiento y la desaparición de los correspondientes actos representativos. Lo cual se debe a que estos actos *consisten* en hacer presentes sus objetos, más no a que los objetos mismos se reduzcan a lo que los hace presentes, de tal modo que en definitiva consistieran —por más que no lo parezcan — en los propios actos representativos, o en un cierto aspecto o parte de ellos, o en un cierto resultado o consecuencia de la realización de tales actos.

La doctrina del realismo metafísico no puede agotarse en la afirmación de la irreductibilidad de los objetos reales a los actos por cuya virtud estos objetos quedan «objetivados» —intencional, no físicamente presentes— en y para la activa subjetividad que *realiza* esos mismos actos. También la irreductibilidad de lo irreal a todo acto que lo haga presente es indispensable para la verdad del realismo metafísico, y no porque este confiera a los objetos puramente objetuales una enervada o degradada entidad, sino porque la afirmación de lo irreal implica lógicamente la de la inequívoca diferencia entre el *existir efectivo* y el *darse meramente objetual.* A esa diferencia responde, en definitiva, la distinción entre la génesis físicamente real de los actos de representación y la génesis meramente intencional de los objetos irreales.

* * *

Dentro del realismo metafísico el uso de expresiones tales como «producción», «génesis», «efectuación», «actividad constitutiva», u otras de similar significado, para designar la suscitación de objetos irreales, no puede ser equívoco ni prestarse, en manera alguna, a interpretaciones de cuño psicologístico, donde lo irreal queda absorbido por la

realidad de los procesos mentales mediante los cuales se nos hace presente. Así, por ejemplo, carecería de justificación el intento de proporcionar una lectura psicologística de la tesis de Suárez según la cual el entendimiento es causa eficiente de los entes de razón, que son hechos por él, pero produciendo únicamente algún pensamiento o concepto suyo, por lo cual se dice que el ente de razón tiene el ser objetual en el entendimiento («*intellectus est causa efficiens entium rationis; efficit autem illa efficiendo solum aliquam cogitationem vel conceptum suum, ratione cuius dicitur ens rationis habere esse obiective in intellectu*», Disp. LIV, sect. 2, n. 4). Hay una diferencia muy clara entre el pensamiento o concepto que la facultad intelectiva produce y el ente de razón, ya que de este se afirma que tiene en el entendimiento al ser objetual (*esse obiectivum*), lo cual es lo mismo que sostener que no tiene en esa potencia un auténtico ser, vale decir, que no es ninguna determinación real de ella (en oposición al pensar o concebir, lo cual es realmente inmanente a la misma facultad que lo produce). Por ello mismo advertirá Suárez, pocas líneas más abajo, que si el ente de razón tiene solamente el ser objetual en el entendimiento, ha de inferirse que debe a un acto intelectivo, del cual es objeto, el tener este ser, y que lo tiene en virtud de la producción de ese acto, la cual se llama, respecto del ente de razón, una producción en un sentido amplio y según ello es posible («*si ens rationis habet esse tantum obiectivum in intellectu, ergo illud habet medio aliquo actu intellectus, cui objicitur; ergo per efficientiam illius actus habet illud esse; illa ergo appellatur efficientia ipsius entis rationis lato modo et iuxta materiae capacitatem*»).

Con expresiones tales como *fieri*, *consurgere*, *fabricatio* designa Suárez, al hablar de la causa eficiente de los entes de razón, una génesis que solo lo es en un amplio sentido y de una manera mediata. Ello impide la reducción psicologística de la irrealidad de los entes de razón a la realidad de los procesos psíquicos y los actos mentales, que son producidos *sensu stricto* y de un modo inmediato. Lo mismo debe decirse en lo que respecta al alcance de los términos *confici*, *fieri* o *fabricari*, según los emplea Araujo cuando trata del surgimiento o suscitación de los *entia rationis* por virtud de la producción de los correspondientes actos intelectivos (cf. *Commentaria in universam Aristotelis Metaphysicam*, III, q. 1, a. 2 y 3), debiendo, asimismo, aplicarse todo ello al significado que la voz *formare* tiene en Juan de Santo Tomás (*Cursus Philosophicus Thomisticus* I, Log. II, q. 2, a. 4 y 5) cuando este se sirve de ella para hablar de la «producción» del ente de razón (y, por cierto, tal vez sea sintomático el hecho de que, al ocuparse de este asunto, Juan de Santo Tomás usa casi exclusivamente la voz *formare,* menos dura, quizá, que las otras habitualmente empleadas con la misma finalidad).

Contrapuesto a «manufactura», la voz «mentefactura», ocasionalmente introducida por Ortega (al final de su *Rectificación de la República*), ha sido aprovechada por L. E. Palacios (*Filosofía del saber,* Libro IV, cap. primero, § 5) para referirse a ciertas «construcciones intramentales —silogismos, cuentas, poemas—, que son también artificiales, pero que, por carecer de entidad física y de materia operable, solo se pueden llamar “factibles” metafóricamente». De esas mismas construcciones intramentales dice también L. E. Palacios que son ciertas obras, aunque no «operables» en el sentido propio

del término: «La existencia de cosas factibles que estén en el entendimiento, hechas dentro de él, y que no son ni actos de voluntad ni obras manuales, sino *la misma especulación considerada como algo regulable* y *mensurable por normas artísticas*, obliga a pensar que lo factible no es solo producible en el ámbito de la manufactura, sino que puede también presentarse en obras que no son “operables” en el sentido propio del término, y que florecen y se cultivan en un ámbito peculiar, al que podría denominarse la esfera de la *mentefactura*».

Tomando el término «mente» en su más ancha significación, las voces «construcciones intramentales» y «mentefacturas» resultan útiles para designar, además de obras tales como los silogismos, las cuentas y los poemas, etc. —todas ellas debidas al entendimiento humano—, también las formaciones o elaboraciones de la imaginación, las re-construcciones, llevadas a cabo por la memoria, de cosas o acontecimientos que, por pretéritos, ya no son reales, y todas las meras apariencias sensibles, por cuanto al ser únicamente apariencias se dan solo en esferas intramentales y como un cierto producto de las potencias de la sensibilidad. De esta suerte, la palabra «mentefactura» nombra el entero ámbito de lo irreal —aunque no este ámbito exclusivamente, como después veremos— y lo denomina, por cierto, en tanto que formado u operado por la mente, es decir, como término de una génesis que implica las correspondientes operaciones mentales, de una manera análoga a como las obras de las manos implican las operaciones manuales de las que son efectos.

Dentro de su mutua analogía, las manufacturas y las mentefacturas —tomadas estas en su más amplia significación— se distinguen entre sí por su diverso origen, por la diversa forma en que las manos y la mente operan y por ser extramentales las primeras e intramentales las segundas. No cabe añadir a estas diferencias la que hubiera de formularse diciendo que todas las manufacturas son reales, al menos cuando están «saliendo» de las manos, y todas las mentefacturas irreales, porque al menos hay un momento en el que son reales (aunque desde luego intramentales) todas las especies impresas y las expresas del entendimiento y las de la sensibilidad interna, así como las impresas de los sentidos externos (las impresas de estos sentidos no son producidas por la mente, sino por realidades materiales transubjetivas). Y tampoco cabe atribuir en exclusiva a las mentefacturas la propiedad del sincronismo con las operaciones de las cuales proceden. Entre las obras de las manos hay algunas que solo existen mientras están siendo ejecutadas, como acontece en un puro y simple uso —sin ningún efecto duradero— de alguna entidad material («A veces alguien toma la materia exterior solo para usarla, como se toma el caballo para montar o la cítara para tañer», así traduce L. E. Palacios —*op. cit.*, Libro IV, cap. primero, § 2, 3— lo que acerca de ese puro y simple uso dice santo Tomás, *In Eth.*, I, lect. 1, n. 13).

También Husserl, al contraponer a nuestra manipulación o manejo de cosas reales el darse propio de las configuraciones lógicas y, en general, de los objetos irreales, considera este darse como una cierta producción: véase, por ejemplo, en *Formale und transzendentale Logik*, el § 63, que versa sobre la actividad originariamente productora en la que consiste el inmediato darse de las configuraciones lógicas en sí mismas y sobre

el sentido en que se habla de la producción de ellas («*Ursprünglich erzeugende Aktivität als die Selbstgebung der logischen Gebilde und der Sinn der Rede von ihrer Erzeugung*»). «Hacer», «producir», «confeccionar», «fabricar», «formar» son matices del sentido del verbo *erzeugen,* en evidente correspondencia con las voces latinas usadas, como hemos visto, por Suárez, Araujo y Juan de Santo Tomás al hablar del cometido de los actos por virtud de los cuales se suscitan los entes de razón. Y, expresados en la terminología de la Escuela, son entes de razón las configuraciones lógicas (*logische Gebilde*) de las que Husserl habla como términos de un producir que tiene lugar en la conciencia (*Erzeugen der logischen Gebilde im Bewusstsein*). Husserl pone un especial empeño en subrayar tanto la diferencia como la coincidencia entre este producir y el que manipula y maneja realidades. Comprobémoslo, teniendo a la vez en cuenta que las configuraciones lógicas son solamente un caso de objetividades irreales.

«En nuestro caso —afirma Husserl, refiriéndose al de la producción de las configuraciones lógicas, frente a la producción de realidades— tenemos, en cambio, ante nosotros objetos irreales dados en procesos psíquicos reales; objetos *irreales* que configuramos de esta o de aquella manera, tratándolos activamente con una motivación práctica dirigida a ellos y no, en modo alguno, a las *realidades psíquicas*». Tres puntos merecen ser destacados en este breve pero enjundioso texto: 1.º, el sernos dados los objetos irreales en procesos psíquicos reales; 2.°, nuestra actividad elaboradora de esos objetos en tanto que los configuramos de una manera o de otra; 3.°, la «practicidad» que a su modo tiene nuestra actitud hacia ellos. Este tercer punto nos llevaría, a través de sus implicaciones más genéricas, a la cuestión de la causa final de lo irreal, asunto que no nos ocupa ahora, pero cuya presencia en este texto husserliano confirma indudablemente el carácter activo de nuestra representación de objetos irreales. El primero de los otros dos puntos señala expresamente la conexión que en el darse de los objetos irreales hay entre ellos y los procesos psíquicos reales que les corresponden. La ineludible diferencia entre la irrealidad de esos objetos y la realidad de los procesos psíquicos en los cuales son dados no impide la articulación o unidad consistente en que aquellos se den en estos; y, a la inversa, esa conexión o enlace no anula la diferencia entre lo uno y lo otro. Pero aún es más explícito el segundo punto: la afirmación que hace Husserl de la actividad elaboradora de los objetos irreales. La configuración de estos objetos resulta de esa actividad, depende de ella, y así se explica que Husserl haga de los objetos en cuestión el término de referencia de un *handeln* y un *gestalten* con los cuales sin duda se identifica la actividad de producir (*erzeugen*) esos mismos objetos y su concreto modo de estar configurados o conformados.

Todo ello queda inequívocamente confirmado en estas afirmaciones, también del mismo § 63 de la obra citada, donde, tras haberse referido al «actuar» en que el juzgar consiste, observa Husserl: «Mas desde su inicio, y en todas sus configuraciones según distintos estratos, tiene ese actuar, dentro de su esfera temática, exclusivamente lo irreal; en el juzgar, algo irreal resulta intencionalmente constituido. En la configuración activa de nuevos juicios a partir de los ya dados somos auténticamente activos, produciendo». La referencia, hecha en este pasaje, a los diversos estratos de las configuraciones judicativas

no tiene otra finalidad que la de destacar que no solamente en el caso de los juicios llevados a cabo apoyándose en otros juicios, sino también en los que inician las series, son ya irreales las configuraciones en ellas elaboradas (los *enuntiabilia*, por decirlo en el lenguaje de la Escuela). Pero lo más esencial en estas observaciones de Husserl se encuentra en las dos últimas afirmaciones: la de que algo irreal queda «intencionalmente constituido en el juzgar» (*im Urteilen wird ein Irreales intentional konstituiert*) y la de que al llevar a cabo la operación judicativa «somos activos produciendo auténticamente» (*sind wir ernstlich erzeugend tätig*).

La constitución intencional, de la que Husserl habla en esta ocasión y en otras, puede considerarse como un *equivalente* de la génesis intencional que aquí ha venido siendo atribuida a todos los objetos irreales, en contraposición a la génesis físicamente real de los actos en los que estos objetos nos son dados (y que, por supuesto, no es la única forma en que lo real puede tener, *qua* real, una génesis). Sin embargo, aun admitiendo en este punto una fundamental coincidencia entre lo aquí dicho acerca de la suscitación de lo irreal y lo sostenido por Husserl respecto del modo en que lo irreal queda —por ejemplo, en la actividad judicativa— constituido intencionalmente en la conciencia, no deberán olvidarse las objeciones generales, ya formuladas en la Introducción, al idealismo fenomenológico-trascendental de Husserl, incompatible con el realismo metafísico, ni puede menospreciarse la diferencia de significado —pese a algunas parciales coincidencias— de lo irreal en el lenguaje de la teoría del objeto puro aquí propuesta y en la terminología husserliana.

§ 2. Lo consciente y lo inconsciente en la génesis intencional de lo irreal

Toda génesis intencional es una efectiva suscitación de algo «ante» y «para» una subjetividad activamente consciente (no solo apta para la conciencia), y es por ello una génesis auténtica, aunque no produce nada real. Ahora bien, precisamente porque no produce nada real, la génesis intencional es verdadera génesis solo por su solidaridad con el efectivo producirse de la realidad de un acto de representación. Si este acto no fuera verdaderamente «producido» o «generado» en la más fuerte acepción de los dos términos, nada irreal quedaría verdaderamente suscitado. Mas si el acto de representación de algo irreal es efectivamente ejercido y hay, en virtud de ello, una génesis intencional de algo irreal, ¿no será necesario que ese acto, por su índole de consciente, se cumpla con la conciencia de que algo irreal queda por él suscitado? O equivalentemente: ¿es imposible que el acto de representación en el cual se nos muestra algo irreal sea una «producción inconsciente» de lo irreal dado en él?

En las últimas consideraciones llevadas a cabo en la Introducción de este libro hubo de hacerse alguna breve referencia al problema de la producción inconsciente de objetos, según la proponen Fichte y Schelling para tratar de resolver con ella la dificultad planteada al pensamiento idealista por los objetos que no se nos aparecen como derivados de la propia conciencia, sino de algo que le es distinto y externo. Lo que acerca

de este problema se dijo en la Introducción se resume en los dos puntos siguientes: 1.º, la producción inconsciente de ciertos tipos de objetos resulta en el idealismo —como muy atinadamente señala N. Hartmann— indispensable y, a la vez, contraproducente; 2.º, sin incurrir en ninguna contradicción, esa misma producción puede ser admitida en un realismo donde se mantenga la tesis de una subjetividad aptitudinalmente consciente, pero distinta del ejercicio mismo de la actividad de la conciencia. De estos dos puntos, el que ahora más propiamente nos importa es el segundo, ya que en el presente nivel de nuestra investigación ya no interesa tanto la crítica al principio de la inmanencia o axioma de la conciencia, cuanto la positiva determinación —por supuesto, sobre la base de los resultados que con esa crítica se consiguieron— de los caracteres propios de la producción meramente intencional de lo irreal. En principio, como esta producción es solidaria de la génesis físicamente real de algún acto de representación y acontece justamente en virtud de ella, pudiera parecer que sea imposible en calidad de inconsciente. Y es bien obvio que no podemos hacer ningún acto de representación de algo irreal sin que nos demos cuenta de que lo estamos haciendo; mas de aquí no se infiere la necesidad de que, al realizarlo, nos demos cuenta también de que su objeto es un irreal «producto» suyo.

Así como la representación de un objeto real puede acontecer sin la conciencia de la realidad de ese objeto, también cabe que no advirtamos la irrealidad de un objeto del cual nos estamos dando cuenta. Ambas afirmaciones se formulan en términos de mera posibilidad no solamente porque caben también las posibilidades opuestas a las que así se enuncian, sino sobre todo porque se dan, por una parte, algunos casos donde la conciencia de lo real es necesariamente conciencia de la realidad que a ello conviene y, por otra parte, otros casos en los que la conciencia de la irrealidad acompaña necesariamente a la representación de lo irreal. La investigación sistemática de las condiciones que permiten esos dos tipos de casos nos obliga a retrotraernos a las más primordiales tesis del pensamiento del realismo metafísico. En ellas, como en seguida hemos de ver, se ponen de manifiesto: *a)* los nexos más generales y esenciales entre el ser-objeto, el existir y el no-existir; *b)* las exigencias del realismo metafísico en lo tocante a la necesidad de una cierta conciencia de la realidad de algunas realidades y de la irrealidad de algunas irrealidades.

a) Ante todo, la doctrina del realismo metafísico sostiene: 1.º, que para existir no es necesario ser-objeto, salvo en los casos de la objetualidad connatural o sineidética; 2.º, que para ser-objeto no es necesario existir, y a este principio los casos de la objetualidad connatural o sineidética no le hacen excepción de ningún tipo, porque pueden ser representados cuando no son ejercidos y, claro es, como no-existentes entonces; 3.°, ni el ser-objeto ni el ser-objeto-irreal dependen de que la subjetividad consciente en acto esté cierta de la realidad o, respectivamente, de la irrealidad, del objeto de que se trate. Existencia e inexistencia son determinaciones ontológicas, no propiedades o cualidades gnoseológicas (ni de una manera formal, ni de un modo fundamental). Por tanto, cabe, en principio, una génesis intencional —tanto de los objetos irreales, como de los reales: de todos, en cuanto objetos— inconsciente respecto del existir, o del no-existir, de lo

suscitado en ella y que en el caso de lo irreal es, aunque no lo notemos, algo meramente suscitado (objeto puro).

La especial posibilidad de una (intencional) producción inconsciente de objetos irreales no es más que una de las dos formas de la posibilidad general de una (también intencional) producción inconsciente de objetos. Y la más radical de las condiciones que permiten la inconsciencia de esa producción se encuentra en la independencia —explícitamente afirmada por la doctrina del realismo metafísico— que respecto de la subjetividad consciente en acto conviene tanto al existir de lo presente a ella, como a su no existir. Es verdad que de un modo simplemente preobjetual, o bien bajo la forma de la objetualidad sineidética, se nos hace presente la existencia de nuestros propios actos de conciencia, de tal suerte que la efectiva realización de estos actos no es posible sin la conciencia de su propia realidad. Pero ello, bien lejos de constituir una objeción a la tesis que acaba de afirmarse, corrobora esta tesis y contribuye a determinar con exactitud su sentido. Los propios actos de conciencia dependen, sin duda, de la subjetividad, mas no de ella como consciente en acto, sino como aptitudinalmente consciente. Veámoslo.

Si afirmamos que los propios actos de conciencia dependen de la subjetividad consciente en acto, lo que estamos diciendo sería una de estas dos cosas: o bien que esos actos dependen, en definitiva, de ellos mismos, o bien que existen porque son presentes a la subjetividad que los realiza. Lo primero no puede mantenerse, toda vez que el admitirlo sería tanto como tomar por una efectiva relación de dependencia lo que es pura y simple identidad. Y lo segundo es asimismo insostenible, porque confunde el «depender de» y el «ir unido necesariamente a». La necesaria unidad de todo acto de conciencia con la conciencia de ese mismo acto no es el efectivo depender por el que un existir se debería a un estar-siendo-presente en cuanto dado, al menos, de una manera preobjetual; antes por el contrario, hay que decir, *ontológicamente* hablando, que ese estar-siendo-presente, aunque necesariamente simultáneo del existir del mismo acto de conciencia, ya presupone la efectividad de este existir. Afirmar la radical necesidad de este presupuesto ontológico no para todo estar-siendo-presente, sino para el propio de los actos de conciencia, es cosa que forma parte integrante del pensamiento del realismo metafísico. Y se trata, por cierto, de un presupuesto ontológico que implica, en resolución, el existir de una subjetividad aptitudinalmente consciente, es decir, provista de la aptitud o capacidad de ejercer la conciencia —haciéndose a sí misma y para sí misma presente—, pero distinta de esa aptitud o capacidad y no solo de su ejercicio. El presupuesto ontológico más radical del *cogito-sum* es un *esse* que en su propia afirmación —*sum*— queda indudablemente reconocido, pero solo reconocido, lo cual —por supuesto, también ontológicamente hablando— quiere decir: previo al reconocerlo. (En último término, ello significa que nuestro yo —radicalmente limitado— no se pone a sí mismo, sino que a sí mismo se supone siempre *ya siendo*).

La génesis intencional de los actos de conciencia es, por necesidad, una producción consciente, aunque no porque el ser de la subjetividad que lleva a cabo la génesis físicamente real de esos actos sea en sí mismo conciencia, sino porque los mismos actos en cuestión son un efectivo ejercicio de la conciencia que la subjetividad posee como una

específica aptitud. Tales actos son términos, a la vez, de una génesis meramente intencional y de la génesis físicamente real que para esta es precisa, en correspondencia al doble valor extraquidditativo de ellos: por un lado, su propio existir en cuanto actos que están efectivamente realizándose y, por otro lado, su presencia —ya preobjetual, ya sineidéticamente objetual— para la subjetividad que los cumple. A todos ellos cabe aplicarles lo que del nexo del efectivo pensar con su conciencia dice Fichte: «no admitirás que puedas pensar realmente sin ser consciente de ello, ni, a la inversa, que puedas ser consciente de tu pensar sin que efectivamente estés pensando» («*du wirst nicht annehmen, dass du wirklich denken könntest, ohne dir dessen bewusst zu sein, und umgekehrt, dass du dir deines Denkens bewusst sein könntest, ohne dass du wirklich dächtest*», *Die Wissenschaftslehre*, 1804, hrsg. von R. Lauth, p. 144).

La inevitable discrepancia respecto de la concepción fichteana del nexo del pensar con su conciencia no atañe al modo de la descripción —perfectamente nítido y correcto—, desde el punto de vista del realismo metafísico, sino a la negación de que pueda justificarse la necesidad de un pensar efectivo en cuanto dado en la conciencia del pensar: «tu conciencia del pensar ha de contener un pensar efectivo, verdadero y realmente existente, sin que puedas justificar esta necesidad» («*dein Bewusstsein des Denkens soll ein wirkliches, wahres und realiter vorhandenes Denken inhalten, ohne dass du Rechenschaft darüber zu geben vermagst*»). La justificación que aduce y que debe ser alegada es la peculiar identidad del pensar con su propio estar-dado a la subjetividad que lo ejecuta: el carácter radicalmente tautológico de la actividad misma de pensar en tanto que, sin perjuicio de poder «contener» (*sit venia verbo*) algo distinto de ella, ha de «contenerse» a sí misma. Un pensar no autoconsciente (al menos según el modo de la preobjetualidad) es un hierro de madera, y de ello tenemos una certeza inmediata, no una evidencia por razonamiento. Esta certeza se da, efectivamente, *ex abrupto*, ajena a toda inferencia, y en este sentido cabría decir con Fichte (*op. cit.,* p. 157) que es irracional (*proiectio per hiatum irrationalem*), si la irracionalidad así afirmada no tuviese el sentido de una carencia de justificación.

En cambio, lo *otro*, a lo cual el acto de conciencia se refiere por cuanto no se limita a su dimensión de autoconciencia, puede ser algo meramente pensado, pura y simplemente objetual, irreal, aun en el caso de que por su propio contenido quidditativo pertenezca también a la clase en la que los actos de conciencia se inscriben. Un pensar que no está siendo realizado, sino tan solo pensado, es un pensar irreal. Para ser algo irreal es imprescindible no-ser un acto de conciencia en ejercicio, ni tampoco la subjetividad que lo ejecuta. Ambas condiciones son cumplidas por *todo* lo inexistente que se está comportando como término intencional de una subjetividad consciente en acto, tanto si esta se está dando cuenta de que ese término intencional es suscitado por ella, como si no lo advierte. Por la razón ya arriba consignada —la independencia que respecto de la subjetividad consciente en acto conviene tanto al existir de lo presente a esta, cuanto a su no-existir—, el realismo es, sin duda, compatible con la «producción inconsciente» de lo irreal, aunque no en el sentido según el cual lo sostiene Fichte concretamente para la posición de configuraciones hechas por la facultad de la imaginación (*produktive*

Einbildungskraft). La producción inconsciente afirmada por Fichte es no solo inconsciente de su propio carácter productivo, sino asimismo previa a toda conciencia, por cuanto suministra las imágenes sin la cuales esta es imposible (*Die Wissenschaftslehre*, 1794, I, p. 343).

La posibilidad de una producción inconsciente de aquello a lo cual el acto de conciencia se refiere en su dimensión heterológica es en el realismo la posibilidad de una actividad inconsciente de su propio carácter productivo, pero que no deja de ser un efectivo acto de conciencia. Por ejemplo, las irrealidades soñadas mientras dormimos (aunque no todo lo entonces soñado «debe ser» irreal) son productos de nuestra imaginación, por más que entonces no nos demos cuenta de ello, a pesar de que el ejercicio de la facultad de imaginar no es inconsciente, sino en cada caso un acto de conciencia. El ejercicio de la conciencia es imposible sin que él mismo esté siendo, de algún modo, intencionalmente presente a la subjetividad que lo realiza, pero el hecho de las imágenes oníricas a las que acabamos de referirnos constituye una prueba clara de que la actividad de la conciencia puede no ser consciente de alguna de sus propiedades o dimensiones.

A la misma conclusión se llega también si se parte del hecho, no menos frecuente, de nuestros errores sensoriales. Estos fallos son imposibles sin que *ante* la subjetividad consciente en acto, y *por* ella, queden constituidas esas irrealidades a la cuales designamos, en conjunto, con la denominación de «meras apariencias sensibles». Aun después de reconocidas como tales irrealidades, las apariencias sensibles así constituidas siguen estando intencionalmente presentes a la subjetividad que las «produce» —aunque no por sí sola— y que de un modo inmediato no conoce que se está comportando como un cierto hontanar de ellas. Por el momento no podemos entrar en una consideración más detenida de la génesis intencional de las meras apariencias sensoriales, asunto del cual habremos de ocuparnos en el siguiente capítulo; pero ya el solo hecho de la constitución de las meras apariencias sensibles y de su persistencia aun después de quedar «desmentidas» es suficiente para confirmar la posibilidad de una cierta inconsciencia en el ejercicio mismo de la conciencia a la que esas irrealidades se aparecen.

En la tradicional doctrina del *ens rationis* se sostiene comúnmente que la ficción de los objetos de este tipo se cumple con la advertencia de su irrealidad, es decir, distinguiéndolos de los auténticos seres, aunque concibiéndolos «como si fuesen» reales. Ello equivale a mantener que la ficción del ente de razón acontece con la conciencia de su propia índole ficticia o, dicho de otra manera, que esa ficción es una producción a la cual no le falta la conciencia de su mismo carácter productivo. Ciertamente, ello es cosa que no cabe, en modo alguno, discutir seriamente cuando se trata de las quiddidades abiertamente paradójicas, como la del círculo cuadrado. Tales quiddidades son fingidas con la inmediata e inequívoca conciencia de su producción o ficción. No es posible tomarlas por quiddidades «independientes» de los actos de conciencia que las forjan. Pero la situación resulta bien distinta cuando lo suscitado por la subjetividad consciente en acto no es tan evidentemente imposible en calidad de ente (por más que sea posible en

cuanto objeto). Sobre todo, entre los entes de razón provistos de fundamento *in re* los hay que con no escasa facilidad se prestan a ser tomados por auténticas realidades, en virtud, justamente, del fundamento transobjetual que tienen; y cuando así son tomados no hay —no puede haber en ese mismo momento— una conciencia de la índole «productiva» de la actividad en que se dan.

b) La teoría del realismo metafísico, si bien admite la posibilidad —garantizada por todos los hechos aquí aducidos y sumariamente analizados— de una producción inconsciente de objetos irreales, exige, por otro lado, que en verdad se den casos de consciente producción de lo irreal y que de esa misma producción tengamos plena certeza. (Esta exigencia del realismo metafísico constituye el reverso de la que postula que haya casos en los cuales contemos con la certeza del valor transobjetual de lo que nos es intencionalmente presente y que no consiste en ningún acto de conciencia ni en la propia subjetividad que lo realiza). Ahora bien, la ficción de las quiddidades abiertamente paradójicas no es el único ejemplo de la producción consciente de objetos irreales, ni tampoco esta producción tiene lugar solamente en el ámbito especial del *ens rationis.* El libre juego de la imaginación innovadora nos sitúa ante objetos de cuya irrealidad nos encontramos tan seguros como de la realidad de nuestros propios actos de fantasearlos, y la ejecución de estos actos es por nosotros vivida, con esencial certidumbre, como una génesis consciente de los respectivos objetos. En el capítulo XIV estos objetos quedaron determinados como esquemas anticipativos de nuestra conducta, porque de tales esquemas, elaborados por la imaginación en lo que atañe a las notas que los individualizan, tenemos plena certeza de que son objetos irreales —aunque pueden contar con algunos rasgos genéricos, o incluso específicos, coincidentes con realidades— mientras no son llevados a la práctica.

Aunque no tan frecuentes como los esquemas anticipativos de nuestro comportamiento, son también objetos imaginarios de cuya irrealidad poseemos una cabal certidumbre (y de los cuales somos asimismo conscientes por haberlos fingido) todos aquellos que nuestra fantasía configura de tal modo y manera que resultan incompatibles con situaciones fácticas actualmente vigentes. Por ejemplo, tengo la plena certeza de la irrealidad de «Pedro sentado» mientras Pedro está de pie y yo sé que lo está, y no me puede caber ninguna duda de que es irreal la imagen que de la mesa donde ahora escribo me hago al imaginármela como una mesa enteramente limpia de papeles; etc. Para que algo imaginado sea irreal y de ello tengamos una cabal certidumbre no se requiere su incompatibilidad con algo necesario *de re.* La mera incompatibilidad con algo necesario *de dicto* y que a ello esté unido es suficiente para esa certeza, mientras exista la correspondiente situación y nosotros tengamos la seguridad de que efectivamente se está dando. Y también entonces se da en nosotros la conciencia de la índole productiva del ejercicio de nuestra facultad de imaginar.

Salvo en muy contados casos patológicos, donde se da el fenómeno de lo falsamente «*déjà vu*», el objeto de la memoria tiene la específica irrealidad de lo pretérito al menos *quoad apprehensionem* (véase el capítulo XIV), de tal suerte que lo que así posee el carácter de lo irreal es, siempre, un anterior conocimiento actualmente evocado; pero la

memoria lleva a cabo también la re-objetivación de situaciones pretéritas que no son hechos formalmente cognoscitivos y de cuya actual irrealidad tenemos una plena certidumbre por cuanto son incompatibles con la realidad de situaciones fácticamente dadas en el presente. Los datos de la memoria que así re-objetivan lo pretérito *secundum esse* son vividos con la conciencia de la índole productiva que la actividad de recordar posee. Esta actividad es productiva en el sentido de reproductiva. Lo recordado es suscitado por la memoria: su nueva presencia es *efecto* de esta potencia re-cognoscitiva, y de ello somos conscientes en el efectivo ejercicio de la actividad de recordar. Por supuesto, la irrealidad de lo pretérito reeditado por la memoria no es la de algo puramente fingido: lo pretérito fue real, pero por no seguir siéndolo es irreal (aunque no solo fingido, ni tampoco falso) ahora.

Juicios y raciocinios son —no como actividades psíquicas, sino según la lógica los considera— elaboraciones del entendimiento, productos o resultados de las actividades psíquicas formalmente intelectivas, que les corresponden y sin las cuales no pueden sernos presentes. Como construcciones del entendimiento —pues no son otra cosa— pertenecen a la clase de irrealidades que genéricamente se designan con la expresión *ens rationis* y, en virtud de ello, se encuentran esencialmente en el mismo caso que las quiddidades abiertamente paradójicas; mas, por otra parte, si están dotadas del valor de la verdad, coinciden también con las irrealidades que la memoria hace intencionalmente presentes, por cuanto estas son asimismo «verdaderas» (aunque, como pretéritas, carezcan de un auténtico ser). Pero las complexiones elaboradas por el entendimiento en sus actividades de juzgar y de raciocinar no se nos presentan claramente como tales productos del entendimiento si no llevamos a cabo una explícita *reflexión*, merced a la cual queden temáticamente objetivadas las operaciones judicativas y raciocinativas que las hacen surgir. La expresa objetivación de estas operaciones hace patente los productos lógicos de ellas como tales productos. En la *intentio directa,* que es la más originariamente natural, no hay una clara conciencia de que ella misma es efectivamente productiva de las complexiones en cuestión. Todo cuanto en este aspecto llega a darse en la intención directa es una vaga conciencia preobjetual de la génesis de esas mismas complexiones, pero esa vaga conciencia es imprescindible, sin embargo, para que ulteriormente pueda darse, en la actitud de la reflexión, una conciencia más luminosa y definida.

Las diversas modalidades de la conciencia de la génesis intencional de lo irreal —tal como aquí han sido caracterizadas en el examen de los ejemplos aducidos— coinciden todas ellas entre sí por tener en común la nota de la inadecuación o falta de plenitud. Entre las exigencias del realismo metafísico se incluye la de una plena certeza de la irrealidad de ciertos objetos y, por lo mismo, la exigencia también de una conciencia, aunque solo sea vaga e imprecisa, de la índole productiva que respecto de esos objetos irreales tienen los actos que nos los hacen presentes. Pero los hechos prueban que esa conciencia es, por así decirlo, meramente global, no analítica, de tal modo que ni siquiera cuando alcanza su mayor lucidez nos hace captar el *cómo* de la génesis intencional de lo irreal, es decir, la forma en que esta génesis se cumple en la propia subjetividad que la

efectúa y que se da cuenta de ella. Al reflexionar —en el sentido de la retroflexión o vuelta de la subjetividad sobre un acto suyo de conciencia—, advertimos que no tenemos una visión adecuada —exhaustiva, completa— del acto en que lo irreal se nos ha hecho —o, mejor, lo hemos hecho— intencionalmente presente. ¿Qué es menester que acontezca para que llegue a darse en la subjetividad la realidad de un acto por el que se exhibe ante ella algo irreal? ¿Qué hechos psíquicos preceden a ese acto o le sirven de condiciones? Toda pregunta por los requisitos necesarios para que una quiddidad inexistente sea aprehendida por una subjetividad en ejercicio de la capacidad de la conciencia es cosa que en la actitud retroflexiva sobre la directa vivencia de lo irreal nos mueve a hacer «reflexiones» —en la acepción discursiva de este término—, con las cuales tratamos de encontrar lo que en esa vivencia de lo irreal *no* se nos hace consciente y que ha debido, sin embargo, acontecer para que se nos manifieste algo irreal.

En suma: lo irreal puede presentársenos sin que sepamos exactamente cómo ni por qué, a pesar de que somos nosotros mismos su causa. Ciertamente, también nos comportamos como causas de la presencia intencional de lo real, por cuanto somos los ejecutores de los actos en los cuales se cumple su objetivación; pero mientras que lo real transubjetivo puede intervenir de una manera activa, directa o indirectamente, en la génesis física de esos actos —así lo admite en una de sus tesis capitales la teoría del realismo metafísico—, lo irreal no tiene, en cambio, ese poder, como quiera que la existencia es la primera y más radical de las condiciones necesarias para la aptitud operativa. Por consiguiente, si la subjetividad no recibe de lo irreal ninguna ayuda para objetivarlo, y si la operación en la cual se lo hace presente no le es a su vez presente a ella de una manera exhaustiva, se ha de reconocer que la subjetividad es autoconsciente solo en una forma inadecuada, incompleta, que sigue dejando oscuro todo un sector de su ser. En la teoría del realismo metafísico esta autoconciencia inadecuada u opacidad parcial de la subjetividad para sí misma no constituye ninguna contradicción, porque en ese realismo no se identifican entre sí la subjetividad y la conciencia. Es verdad que en el realismo metafísico se admite la posibilidad de un ser plenamente autotransparente y para el cual no hay nada que permanezca en la sombra, pero ese ser, idéntico a la Conciencia Absoluta, no puede estar afectado por las limitaciones que son propias de la realidad humana, de la cual aquí nos ocupamos en su calidad de polo activo de la presencia intencional de lo irreal.

XVII. La génesis de lo irreal sensible

§ 1. Realismo empírico y realismo metafísico en la explicación de la génesis de lo irreal sensible

En el contexto del realismo lo irreal sensible constituye una de las modalidades de lo sensible y no solo uno de los géneros de lo irreal. La aclaración, aparentemente innecesaria, se hace, sin embargo, indispensable si se tiene presente que en la doctrina kantiana del realismo empírico los objetos sensibles son todos ellos —no solo los imaginarios e ilusorios— exclusivamente objetuales. Para Kant, la posesión, por él atribuida a los fenómenos, de un fundamento transobjetual (transfenoménico: la cosa en sí) es razón bastante para que el calificativo de real haya de convenir a los objetos dados en intuiciones empíricas, y así cabe que sea un realismo empírico lo que por otra parte es, sin embargo, un explícito idealismo trascendental. Por el contrario, en el realismo metafísico lo real es real *formaliter*, no solo *fundamentaliter*: vale decir, lo es él mismo y no solo su fundamento. Pero se ha de advertir que esta diferencia entre el realismo empírico y el realismo metafísico no es asunto de mera terminología, antes bien, afecta radicalmente, tanto al sentido global de una y otra doctrina, cuanto a la explicación que en cada una de ellas se propone para la génesis intencional de los objetos puramente objetuales de carácter sensible. Es este segundo aspecto el que ahora especialmente nos importa por cuanto el contraste con la explicación propuesta en el realismo empírico de Kant permite ver más claramente destacados los principales rasgos de la explicación ofrecida por el realismo metafísico.

Dado que Kant atribuye el valor de la realidad a esos objetos de las intuiciones empíricas que son los fenómenos, pudiera parecer que no es la génesis intencional de ellos, sino la propia de lo puramente imaginario y de las ilusiones empíricas, aquello a lo que debe contraponerse la explicación que del surgimiento de lo irreal sensible proporciona el realismo metafísico. En favor de ese modo de pensar estarían indudablemente: 1.º, el concepto kantiano del fenómeno, en su más amplio sentido, como el objeto indeterminado de una intuición empírica («*der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung*», *KrV*, A 20/B 34), a diferencia del *Phänomenon* como *Erscheinung* ya intelectivamente determinada por las categorías

(«*Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heissen Phaenomena*», *KrV*, A 249), pero también en oposición a la «mera apariencia» (*blosses Schein*, *KrV*, B 69-70) y a la «ilusión empírica» (*empirisches Schein*, *KrV*, A 295/B 351); 2.°, la afirmación kantiana según la cual lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real* [segundo postulado del pensar empírico en general]: «*Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich*», *KrV*, B 266; 3.°, la contraposición que Kant establece, dentro de la sensibilidad, entre el «sentido» (*Sinn*), como facultad de la intuición en la presencia del objeto, y la imaginación (*Einbildungskraft*) como facultad que también intuye sin que el objeto esté presente (*Anthropologie*, § 15).

Sin embargo, ninguno de los hechos que acaban de consignarse, ni su conjunto tampoco, podrán ser suficientes para hacer olvidar la «pura objetualidad» de los fenómenos en la interpretación kantiana de la experiencia. Pues si bien es cosa harto evidente que en esta interpretación no se les llama irreales en la acepción de «puramente objetuales», ni se les aplica nunca esta última expresión, lo que con ella se viene aquí designando —a saber, unos objetos que propiamente no existen — se encuentra en Kant de una manera explícita e inequívoca y mantenida en reiteradas ocasiones. Limitémonos a esta muestra: «Así pues, hemos querido decir que toda nuestra intuición no es otra cosa sino la representación del fenómeno: que las cosas que intuimos no son en sí mismas aquello por lo cual las tomamos en su intuición (*nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen*), ni sus relaciones están constituidas en sí mismas tal como se nos aparecen (*noch ihre Verhältnisse, so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen*) y que, si suprimiésemos nuestra subjetividad o bien únicamente la constitución subjetiva de los sentidos en general, desaparecerían toda constitución, todas las relaciones de los objetos en el espacio y en el tiempo y hasta el espacio y el tiempo mismos, y que en cuanto fenómenos no pueden existir en sí, sino solo en nosotros. En qué puedan consistir los objetos en sí y separados de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad, es cosa que para nosotros permanece enteramente desconocida» (*KrV*, A 42).

Por tanto, si los fenómenos no pueden existir en sí, sino en nosotros, y si para nosotros permanece enteramente desconocido lo que tras ellos hay, el realismo empírico de Kant se reduce a la tesis de que hay un fundamento transobjetual —ultrafenoménico — de los objetos sensibles. Este fundamento ultrasensible —y para Kant, por ende, incognoscible: únicamente pensable— de los objetos de nuestra sensibilidad es admitido en el realismo empírico para explicar el momento pasivo de la constitución de los objetos sensibles. Kant concibe la sensibilidad como facultad esencialmente pasiva, receptiva: «la capacidad (receptividad) de obtener representaciones mediante el modo en que somos afectados por objetos se denomina *sensibilidad»* (*KrV*, A 19/B 33). La explicación kantiana de la génesis intencional de los fenómenos empieza siendo, de este modo, una explicación de la génesis físicamente real del comportamiento de la sensibilidad humana.

Hay, pues, una *inicial coincidencia* entre el realismo empírico y el realismo

metafísico en lo que atañe a la explicación de la génesis de las puras objetualidades sensibles, ya que también en el realismo metafísico se exige para el funcionamiento de la sensibilidad humana (incluso en el caso de que el objeto sensible sea objetual puramente) que algo transobjetual actúe sobre los sentidos externos. Ningún filósofo de inspiración aristotélica tendría el menor inconveniente en suscribir las palabras con las que Kant justifica su tesis de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia: «¿pues qué sería lo que despertase el ejercicio de nuestra facultad de conocer si este no se debiera a objetos que entran en contacto con nuestros sentidos y, por una parte, producen por sí mismos representaciones y, por otra parte, ponen en movimiento nuestra actividad intelectiva para relacionarlas, unirlas o separarlas, y así elaborar con la materia bruta de las impresiones sensibles un conocimiento de los objetos al cual se llama experiencia?» (*KrV*, B 1).

Una vez señalada esta coincidencia inicial entre el realismo empírico y el realismo metafísico, se ha de advertir también cómo la discrepancia que acerca del fundamento transobjetual de lo sensible se da entre ambas concepciones afecta necesariamente a las respectivas explicaciones de la génesis de los objetos puramente objetuales de la facultad sensorial. La discrepancia, que debe asimismo considerarse inicial (por encontrarse en ella la más honda raíz de todas las otras diferencias entre las dos concepciones) estriba en que mientras que el fundamento transobjetual de lo sensible es para el realismo empírico un incognoscible factor del conocer sensorial, para el realismo metafísico el fundamento en cuestión es, además de un factor de ese conocimiento, también algo sensorialmente aprehendido (y ulteriormente objeto de intelección). La transobjetualidad de este fundamento no es, por tanto, en el realismo metafísico otra cosa que una efectiva existencia, vale decir, un no-agotarse, por lo que al valor extraquidditativo se refiere, en ser-objeto-de-conocimiento, mas no consiste en no-ser-conocido (por el hombre), ni siquiera en no-ser-captado por las propias potencias sensitivas, a las que hace entrar en actividad.

En el realismo empírico todo objeto sensible es, formalmente hablando, objeto puro y en esta acepción algo irreal, aunque Kant no lo llama así y aunque distinga entre la materia y la forma del fenómeno, vinculando solamente la segunda al haber propio de la subjetividad. El «hilemorfismo» kantiano del fenómeno no debe ser interpretado como una especie de distribución o reparto, de tal modo que la materia, por corresponder a la sensación y provenir, así, del fundamento transobjetual del fenómeno, nos mostrase algo de este fundamento, mientras que la forma fuese, por el contrario, algo puesto *a priori* por el sujeto de la actividad cognoscitiva. Semejante interpretación no dejaría de tener un cierto apoyo en la literalidad de algunas afirmaciones de Kant, como, *v. gr.*, las siguientes: «Mas aunque todo nuestro conocimiento empieza *con* la experiencia, no todo él surge, por ello, *de* la experiencia. Porque bien pudiera ser que nuestro conocimiento empírico estuviese compuesto de lo que por medio de las impresiones recibimos y de lo que nuestra propia facultad cognoscitiva (meramente inducida por las impresiones sensibles) aporta por sí misma, siendo esto un aditamento que no llegamos a distinguir de aquella materia básica hasta que una larga práctica nos ha hecho atentos a ello y aptos

para separarlos» (*KrV*, B 1).

Dos puntos hay en este pasaje que se prestan a ser interpretados como favorables a una parcial mostración del fundamento transobjetual del conocimiento empírico: en primer lugar, la fórmula «lo que por medio de la impresión recibimos» y, en segundo lugar, la afirmación de que una larga práctica nos hace atentos a lo aportado por la propia facultad cognoscitiva y nos habilita asimismo para ponerlo aparte. ¿Qué puede expresarse con la fórmula «lo que por medio de las impresiones recibimos»? ¿Se trata de lo que a través de esas impresiones nos llega precisamente de la causa que las provoca en nosotros? No cabe duda de que es natural pensar —porque el pensar espontáneo es «realista»— que lo que así recibimos como proveniente de esa causa está formalmente en ella. Mas no puede ser esto lo que Kant quiere decir, dado que entonces no podría sostener el mismo Kant que para nosotros permanece —según hemos visto arriba— *enteramente desconocido* (*gänzlich unbekannt*) lo que los objetos son en sí, separados de la receptividad de nuestros sentidos. Si esta receptividad lo fuera cognoscitivamente de algo —todo lo escaso que se quiera— formalmente presente en la causa que pone en funcionamiento a los sentidos, esa causa no quedaría ignorada por completo: sabríamos algo —tal vez muy poco, pero muy poco no es lo mismo que nada— del fundamento transobjetual de los fenómenos.

Y en cuanto a la larga práctica que habría de hacernos atentos a lo aportado por la propia facultad cognoscitiva y que también nos capacitaría para aislarlo, se ha de observar que ni es necesaria para separar conceptualmente la materia y la forma del fenómeno, ni puede ser suficiente —por muy larga que se la quiera suponer— para que la materia del fenómeno quede escindida sensorialmente de su forma. La única escisión o división aquí posible, la de los conceptos de la materia y de la forma del fenómeno, no ha menester de ningún insistente entrenamiento; para lograrla, en su plano pura y simplemente conceptual (bien que en ella se trate de conceptos relativos a lo sensible), bastan las «exposiciones» del espacio y del tiempo, tal como Kant las hace en su «estética trascendental».

De otra parte, lo considerado por Kant como «perteneciente a la sensación» no debe tampoco entenderse de manera que se atribuya a Kant el identificarlo, siquiera sea parcialmente, con lo que pertenece formalmente al «objeto en sí», *i. e.*, al fundamento transobjetual del fenómeno. Tomemos, por ejemplo, esta declaración de Kant: «Si de la representación de un cuerpo separo lo que de ella el entendimiento piensa, como sustancia, fuerza, divisibilidad, etc., y separo asimismo lo que de ella pertenece a la sensación, como la impenetrabilidad, la dureza, el color, etc., todavía me queda entonces de esa intuición empírica algo, a saber, la extensión y la figura. Estas pertenecen a una intuición pura, la cual, también sin un objeto real de los sentidos o sensación, se encuentra *a priori*, como una pura forma de la sensibilidad, en la mente» (*KrV*, B 35). La parte que en la representación pertenece a la sensación —impenetrabilidad, dureza, color, etc.— no puede ser nada formalmente presente en la causa transobjetual de la representación, porque: 1.°, «los colores, el sabor, etc., son con razón considerados, no como cualidades de las cosas, sino meramente como modificaciones de nuestra

subjetividad, las cuales hasta pueden ser distintas en distintos hombres» (*KrV*, B 45); 2.º, «los objetos en sí no nos son conocidos, y lo que llamamos objetos exteriores no son otra cosa que meras representaciones de nuestra sensibilidad, de la cual es forma el espacio, pero cuyo verdadero correlato, la cosa en sí misma, no es conocido ni lo puede ser» (*KrV*, A 30).

El hecho de que para Kant los «llamados objetos exteriores» no son sino «meras representaciones de nuestra sensibilidad» (*blosse Vorstellungen unserer Sinnlichkeit*) no puede quedar desmentido en el mismo Kant cuando este, en su célebre refutación del idealismo, mantiene el teorema según el cual «la pura conciencia, bien que empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de objetos en el espacio fuera de mí» (*KrV*, B 275). Tales «objetos en el espacio fuera de mí» no pueden, tras haberse declarado enteramente incognoscibles las cosas en sí, ser considerados «reales» en la más fuerte acepción de este vocablo, es decir, «existentes», también en el más riguroso sentido de la expresión: transobjetuales. Una «mera representación de nuestra sensibilidad» puede ser, ciertamente, lo que Kant llama «experiencia» (*Erfahrung*), contraponiéndola a la «mera imaginación» (*blosse Einbildung*), pero lo que así queda admitido como auténticamente transobjetual es la causa transfenoménica de la representación sensible que vale más que la mera imaginación, no ninguno de los datos de esa misma intuición empírica. A diferencia de los contenidos sensibles de las meras imaginaciones, los datos de la experiencia son transobjetuales en su fundamento, pero *formaliter* son tan puramente objetuales como esos contenidos.

Y no es mejor el *status* de la dimensión apriorística del fenómeno según Kant, pues ni el espacio ni el tiempo son tampoco determinaciones ontológicas de los sentidos humanos, sino puras formas de nuestra intuición. Su realidad empírica es, en definitiva, mera idealidad trascendental. «El espacio no representa ninguna propiedad de alguna cosa en sí, ni a ellas en su mutua relación, es decir, ninguna determinación que afecte a los objetos mismos y permanezca en ellos incluso haciendo abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición» (*KrV*, A 26/B 42). «El tiempo no es algo que exista por sí mismo o que se añada a las cosas como determinación objetiva y que, por tanto, permaneciera si se hiciese abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición de ellas» (*KrV*, B 49).

En conclusión: para el realismo empírico todo objeto sensible es puramente objetual, y lo es no solo en conjunto, globalmente, sino también en su materia y en su forma, a pesar de estar vinculado a un fundamento provisto de valor transobjetual.

Aquí prescindimos de las reservas que en la Introducción hubieron de formularse acerca del valor transobjetual de este fundamento del objeto sensible, un valor que en Kant resulta equívoco, tal como en su momento se advirtió. Nos ponemos, por tanto, en la situación más favorable a la transobjetualidad del fundamento en cuestión dentro de la teoría del realismo empírico kantiano.

Aun así, la diferencia con el realismo metafísico es patente por las tres siguientes razones: 1.°, porque mientras que para el realismo empírico el fundamento que hace

entrar en actividad a la sensibilidad es enteramente insensible (lo cual lleva consigo en Kant que también sea incognoscible y admitido, por tanto, solo como «pensable»), para el realismo metafísico ese fundamento es no solo motor, sino también objeto de la sensibilidad, concretamente de la sensibilidad externa, de tal modo, por tanto, que incluso en los fallos en los que esta incurre se hace intencionalmente presente en alguna medida; 2.°, porque, como consecuencia de ello, la génesis intencional de lo irreal sensible es inseparable, dentro del realismo metafísico, de la génesis intencional de lo sensible transobjetualmente válido, mientras que en el realismo empírico no hay (no puede haber) ninguna génesis intencional de objetos sensibles verdaderamente transobjetuales de suyo (no pura y simplemente por el fundamento que es motor de la representación sensorial); 3.°, porque en el realismo metafísico el fundamento que se comporta como motor y como objeto de la sensibilidad externa es la única causa primordial o enteramente radical (se sobreentiende, en el plano al que pertenece todo ser limitado) de todas las determinaciones sensibles, tal como estas son dadas y tanto si son reales como si son irreales, mientras que en el hilemorfismo del fenómeno, según Kant lo concibe en su realismo empírico, el fundamento-motor (pero no objeto) de las intuiciones empíricas no contribuye en modo alguno a la objetivación de las puras formas (espacio y tiempo) de los fenómenos, los cuales son puestos por una subjetividad que tampoco las tiene como determinaciones constitutivas de su propia entidad.

Estas tres razones conciernen todas ellas a las discrepancias entre el realismo empírico y el realismo metafísico por lo que concierne a las funciones del fundamento extrínseco de la representación de lo irreal sensible. Del alcance que en cada una de ambas concepciones se asigne a la intervención de este fundamento depende, en resolución, el más esencial significado de las respectivas explicaciones de la génesis intencional de los objetos sensibles, incluyendo la necesidad, para el realismo empírico, de que estos objetos sean todos ellos puramente objetuales, y la imposibilidad, para el realismo metafísico, de que algo irreal se constituya en objeto sensible sin que algo real quede, a la vez, sensorialmente objetivado. Claro está, sin embargo, que la génesis intencional de los objetos sensibles, tanto de los reales como de los irreales, no puede explicarse únicamente por la intervención que en ella tenga su fundamento extrínseco. El ejercicio de la actividad sensorialmente representativa, aunque provocado extrínsecamente, pertenece a la subjetividad en la cual y por la cual es realizado. Pero el ejercicio de esta actividad no es el contenido del objeto que en ella se hace presente; y mientras que en el hilemorfismo kantiano del fenómeno el doble coeficiente formal (espacio y tiempo) de ese contenido es suscitado por la subjetividad y únicamente por ella, en el realismo metafísico la subjetividad no determina positivamente en el contenido sensible del objeto nada que no tenga, inmediata o mediatamente, un fundamento transobjetual y que no sea sensorialmente captable.

* * *

La opción en favor del realismo metafísico está aquí justificada por las razones que ya

se expusieron en la Introducción al establecer el contraste entre la teoría del objeto puro (tal como en la presente investigación se la concibe) y la doctrina del idealismo trascendental, inseparable del realismo empírico kantiano. Pero cabe tener también en cuenta otras razones, todas ellas relativas a la insuficiencia de la «estética trascendental» de Kant. Sucintamente expuestas, son esas razones las siguientes:

1.ª Las proposiciones consideradas por Kant como sintéticas *a priori* y que de un modo inmediato no tienen efectivamente la índole de analíticas, son, sin embargo, proposiciones analíticas mediatas, *i. e.*, son deductivamente demostrables, y entre ellas se encuentran las de la geometría y la aritmética (cuya explicación por Kant requiere la idealidad trascendental del espacio y del tiempo).

2.ª Aunque las representaciones del espacio y del tiempo fuesen apriorísticas en la acepción de independientes de la experiencia y previas a ella, de ahí no habría de inferirse la imposibilidad de que también posean un valor transobjetual (tal como el hecho de que sea verde el color del cristal a cuyo través percibimos un cuerpo no impide que ese cuerpo pueda también ser verde). «Aun suponiendo que los argumentos de Kant probasen que el espacio y el tiempo son formas subjetivas previas al conocimiento empírico, seguiría enteramente sin demostrar —observa Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* II, 164— que no pueden tener también un valor objetivo». En el mismo sentido se manifiesta F. Überweg (*Geschichte der Philosophie* III, 32) y Vaihinger (*Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft* II, 320).

3.ª De la irrealidad lícitamente atribuida por Kant al espacio y al tiempo infinitos no se sigue, en manera alguna, la irrealidad del espacio y del tiempo como determinaciones finitas, las cuales, por el contrario, constituyen el fundamento *in re* de los entes de razón en que como absolutas e infinitas consisten las representaciones de la espacialidad y de la temporalidad.

4.ª La negación de que las representaciones del espacio y del tiempo sean conceptuales se debe en Kant a su prejuicio de que todo concepto es universal. Este prejuicio fue señalado por Wundt (*Logik* I, 502) y constituye un indudable retroceso respecto de la afirmación de los conceptos singulares (ya directos, ya indirectos) por los pensadores escolásticos (tomistas y suaristas).

5.ª El recurso a la intuición suministra, psicológicamente, una ayuda para las demostraciones matemáticas, pero no proporciona el fundamento lógico de estas pruebas. Al matemático que pretende demostrar, *v. gr.*, el teorema de Pitágoras, «solamente le es lícito —explica Brentano (*Vom Dasein Gottes*, n. 83)— valerse de lo común a todos los triángulos rectángulos, nunca, pues, de lo que hace que la intuición, en tanto que intuición, sea diferente del concepto» (habría que decir «diferente del concepto universal»).

§ 2. La explicación genética de lo irreal sensible inmediato

¿Cómo llegan a «producirse» unas meras apariencias sensoriales en el ejercicio de la

sensibilidad externa? Tal es la pregunta a la cual la explicación genética de lo irreal sensible inmediato ha de responder, en la medida en que ello le sea posible a la misma subjetividad donde este género de irrealidades se objetivan. La irrealidad cuya explicación genética se busca es únicamente la suscitada en y por la subjetividad cuando esta, en el ejercicio de su sensibilidad externa, efectúa apreciaciones positivamente erróneas. Dentro del marco del realismo metafísico no cabe hablar de otro género de objetos irreales constituidos en el ejercicio de las facultades de la sensibilidad externa. Los «puros fenómenos», en su calidad de objetos sensibles meramente objetuales, son patrimonio del realismo empírico de Kant, un singular y paradójico realismo, donde la empirie no hace patente nada de lo que las cosas son en sí.

La explicación genética de lo irreal sensible inmediato solo puede llevarse a cabo dentro del marco del realismo metafísico si lo irreal de cuya objetivación se pretende dar cuenta es vinculado a los fallos en los que eventualmente incurre una sensibilidad esencialmente apta para captar realidades. Poco importa que los objetos aprehensibles por esta misma sensibilidad sean —considerados también dentro del ámbito de las valoraciones ontológicas que en el realismo metafísico se admiten— solamente accidentes; lo decisivo es que estos accidentes sensorialmente captados son reales, transobjetuales. Las apreciaciones erróneas que de un modo eventual hace de ellos la sensibilidad externa no son erróneas sino porque se desvían de unas realidades a las que en principio esta misma sensibilidad se halla abierta, y a las cuales radicalmente se dirige. Tales apreciaciones desviadas o erróneas son así posibles únicamente como fracasos o fallos que tienen lugar *per accidens* dentro del curso de un comportamiento esencialmente bien encaminado y orientado.

Por consiguiente, la explicación genética que de lo irreal sensible inmediato puede darse en coherencia con el pensamiento del realismo metafísico ha de tener su punto de partida en la necesidad de que los errores de la sensibilidad externa sean tropiezos que se cometen *en* el efectivo conocimiento de algo real inmediatamente sensible y que acontecen *con* este conocimiento, es decir, nunca sin él. O lo que es lo mismo: lo irreal sensible inmediato no puede quedar constituido en objeto sin que a la vez quede asimismo constituido en objeto algo real sensible inmediato. La efectiva objetivación de las meras apariencias sensoriales en el ejercicio de la sensibilidad externa es imposible sin la simultánea objetivación, en este mismo ejercicio, de algo que no puede reducirse a una mera apariencia. De todo lo cual resulta que el significado esencial de la explicación genética de lo irreal sensible inmediato es el que se expresa de este modo: ¿cómo puede ocurrir que en y con la aprehensión de objetos reales por la sensibilidad externa se constituyan a veces ciertos objetos sensibles pura y simplemente objetuales?

Así pues, tomaremos como punto de partida la tesis de que los errores de los sentidos externos acerca de sus *sensibilia propria* (que son sus objetos estrictamente inmediatos) no solo acontecen de una manera exclusivamente eventual, sino que ni siquiera eventualmente son posibles sin que algo real se haga presente en ellos. El más radical u originario de todos los factores que intervienen en la génesis intencional de lo irreal sensible inmediato es, de esta suerte, siempre algo real aprehendido por la sensibilidad

externa. Este algo real, además de servir de estímulo o «fundamento motor» de la correspondiente sensación, se comporta asimismo como término intencional u objeto de ella, ciertamente con alguna perturbación o anomalía, ya que de lo contrario no habría error en el ejercicio de la sensibilidad externa, pero no de tal modo que nada transobjetual se manifieste en el contenido sensible del dato erróneo. Y aquí debe entenderse por «manifestación de algo transobjetual» una representación que, a diferencia del «fenómeno» según Kant lo concibe, no deja enteramente desconocida a la cosa-en-sí que la suscita o provoca.

En el realismo metafísico es inadmisible toda afirmación según la cual «las cosas que intuimos no son en sí mismas aquello por lo cual las tomamos en su intuición» —en el texto, arriba citado, de *KrV*, A 42— o, equivalentemente, la tesis que asegura que no conocemos más que nuestra manera de percibir unos objetos cuyo en-sí desconocemos totalmente (*wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen*; *loc. cit.*, inmediatamente después del texto acabado de citar). Cómo pueda ser intuido, o percibido, algo de cuyo en-sí no se capta nada, es asunto que Kant no explica, ya que si solamente conocemos fenómenos, ellos son lo único que intuimos y percibimos, con lo cual no son en verdad fenómenos (apariciones, manifestaciones) de nada en lo que ellos mismos no consisten. ¿Cómo cabría que algo fuese para mí una cierta aparición o manifestación de *x* si *x* permaneciese enteramente oculto para mí?

* * *

La necesidad de que algo real sea sensorialmente aprehendido en los mismos errores de los sentidos externos acerca de sus sensibles propios no lleva consigo la exigencia de que ese algo real sea captado como real, ni supone tampoco una conciencia de la irrealidad de los datos efectivamente erróneos. La captación de lo real *ut sic* pertenece formalmente al entendimiento, no a la sensibilidad inmediata o mediata (aunque aquel la efectúe en relación a algún dato sensible), y la conciencia de la irrealidad de los datos efectivamente erróneos no se está dando cuando está dándose el error como algo de lo que somos víctimas. A todo lo cual se ha de añadir que la conciencia de lo irreal en cuanto tal es formalmente de índole intelectiva, si bien aquello a lo que se refiere está siendo el objeto de una aprehensión sensorial (tal como en efecto acontece en la objetivación de lo irreal sensible inmediato). La realidad y la irrealidad, aunque conciernen a objetos e implican, por consiguiente, los respectivos hechos gnoseológicos (sensitivos o intelectivos), son, sin embargo, hechos de carácter ontológico. Los objetos «producidos» en todas nuestras apreciaciones sensoriales erróneas son tan irreales como los suscitados en todos los errores de nuestra actividad intelectiva, y tanto la irrealidad de estos objetos como la de aquellos es enteramente independiente de que tengamos, o no tengamos, alguna conciencia de ella.

Ahora bien, lo que no está dado independientemente de toda conciencia en acto es, en general, lo irreal, ni, por consiguiente, tampoco lo irreal sensible inmediato. Por más que la conciencia de su irrealidad *ut sic* no sea en modo alguno necesaria, lo irreal sensible

inmediato no puede darse sin ninguna conciencia de él, pues no posee más valor extraquidditativo que su estar siendo objeto de una aprehensión sensorial. En consecuencia, la génesis intencional de lo irreal sensible inmediato tiene lugar en un acto de conciencia sensitiva —una sensación— de alguna de las facultades de la sensibilidad externa. Mas con ello se están diciendo estas dos cosas: *a)* que la objetivación de esas meras apariencias sensoriales es un hecho consciente; *b)* que esta misma objetivación pertenece a la fase activa de la sensación correspondiente y no a su fase pasiva. Determinemos con exactitud el alcance de ambas afirmaciones.

a) Mantener que la objetivación de lo irreal sensible inmediato es un hecho consciente quiere decir, ante todo, que es este uno de los hechos en los cuales se cumple el específico vivir de la conciencia. Lo cual a su vez significa, por supuesto, que la objetivación de lo irreal sensible inmediato es imposible en los seres carentes de esa particular modalidad del vivir, pero quiere decir también que en los que la tienen sería un hecho imposible, en su calidad misma de objetivación, si se hubiera de dar sin ninguna conciencia de él. Por tanto, la objetivación de que se trata es un hecho que no se limita a poner ante nosotros un objeto irreal que pertenece al género de lo sensible inmediato, sino que al exhibirlo de una manera objetual o temática, también se hace presente él mismo, aunque solo de un modo preobjetual o atemático: el estrictamente indispensable para ser en verdad un hecho del peculiar vivir de la conciencia. Pues ningún hecho en que este vivir se cumple puede ser inconsciente, y aunque la sensación es la más baja de las formas de la conciencia en acto, una sensación enteramente inconsciente habría de encontrarse por debajo del más ínfimo nivel de la conciencia, no pudiendo, por consiguiente, ser un genuino hecho psíquico, sino un mero hecho físico.

La objetivación de lo irreal sensible inmediato se lleva a cabo, en este aspecto, de una manera enteramente idéntica a la de la objetivación de lo real sensible. En ambos casos la atención está enfáticamente puesta en el objeto y no en el acto de la objetivación, pero también en ambos casos este acto es cumplido no solo por la conciencia, sino también con una cierta conciencia, o si se prefiere, no solo por una subjetividad consciente en acto, sino también con una cierta conciencia de ese acto —un puro y simple sentirlo— como cumplido por la respectiva subjetividad. Mientras esta no «caiga» en la inconsciencia, las sensaciones pueden estar aconteciendo, pero no cabe que efectivamente acontezcan sin que de ningún modo la subjetividad las note, tanto si sus objetos son reales como si son irreales. Aquí se puede prescindir de la cuestión de si la conciencia del acto objetivante corre a cargo del mismo sentido externo que en cada caso lo cumple, o pertenece, por el contrario, a las atribuciones del «sensorio común». Para la conciencia atemática del acto mismo de la sensación no es necesario que ese sentido interno entre en funciones; y, por otra parte, la necesidad de que el cerebro intervenga para que la conciencia del acto de la sensación se produzca no puede dar ocasión a ningún argumento contra la tesis aquí mantenida, pues nada prueba que en la actividad de los sentidos externos no intervenga, además de los órganos periféricos respectivos, también el cerebro, con el cual esos órganos se encuentran en conexión.

«Si toda sensación es esencialmente consciente —observa M. Barbado (*Estudios de*

Psicología Experimental, vol. II, p. 69)—, es preciso que intervenga el cerebro, único órgano en que se producen los actos conscientes. Luego si el cerebro es órgano esencial de la sensación, esta no se verifica solo en el órgano periférico, sino que es necesario que cooperen las vías conductivas y los centros cerebrales». Todo ello es perfectamente aplicable al caso de la sensación que tiene por término intencional un objeto irreal suscitado por alguna errónea apreciación de la sensibilidad externa. Esta sensibilidad no se llama externa en razón de que sus órganos se encuentren situados en la periferia del órgano corpóreo, sino por ser una sensibilidad que nos pone en conocimiento de objetos que le son exteriores; y si bien es cierto que lo irreal sensible inmediato no puede ser exterior, aunque tampoco interior, a las facultades sensoriales que lo objetivan (pues no cabe que lo irreal esté realmente fuera, ni dentro, de algo real corpóreo), no por ello deja de ser también verdad que los objetos irreales pertenecientes al género de lo sensible inmediato son, en tanto que objetos, exteriores a las correspondientes facultades sensoriales, las cuales los objetivan como algo situado fuera de ellas, y esta objetivación se lleva a cabo junto con la de algo real, que realmente les es externo.

Contra el carácter consciente de la objetivación de lo irreal sensible inmediato no cabe aducir un argumento distinto del opuesto a la índole consciente de la sensación en general. Una muestra de ese argumento puede hallarse en la forma según la cual santo Tomás se pronuncia en favor de la tesis de la exclusiva pertenencia de la percepción de los actos sensoriales al sensorio común (*Sum. Theol.* I, q. 78, a. 4, ad 2). «Según santo Tomás —afirma M. Barbado, *op. cit.*, vol. II, p. 70—, el acto de la conciencia sensitiva pertenece al sentido común y no a los sentidos externos. Luego en el acto propio del sentido común no se da conciencia, sino que el acto de conciencia es un acto posterior a la sensación. Luego, según santo Tomás, toda sensación, en cuanto tal, es inconsciente, y si se hace consciente no es en virtud del acto del sentido externo, sino en virtud de un acto posterior del sentido interno». Esta interpretación de la tesis de santo Tomás sobre el «sentir el sentir» es indiscutiblemente correcta, pero el conocimiento, atribuido por santo Tomás al sensorio común, de los actos de los sentidos externos es una conciencia temática o explícita, propiamente objetual, la cual debe ser cuidadosamente distinguida de la conciencia meramente preobjetual, que a toda sensación —solo por ser un hecho del peculiar vivir de la conciencia— debe reconocérsele.

b) Y, por su parte, la necesidad de que la objetivación de lo irreal sensible inmediato pertenezca a la fase activa de la correspondiente sensación no es, en definitiva, otra cosa sino un puro y simple corolario del carácter activo que esa misma objetivación posee, no por ser sensorial, sino por consistir en una operación que la subjetividad ejecuta en virtud de su propia aptitud operativa, aunque estimulada por algo distinto de ella. Tampoco en este aspecto hay diferencia entre las sensaciones que tienen por término intencional algo irreal sensible inmediato y las que objetivan algo real inmediata o mediatamente sensible. En rigor, no coinciden en ser actividades, acciones en el significado predicamental, del que son correlativas las pasiones o recepciones de efectos, pues no consisten en producir efecto alguno en algún otro ser. Son operaciones inmanentes desde el punto de vista ontológico, aunque gnoseológicamente ponen a la subjetividad en comunicación con algo

externo a la facultad sensorial que en cada caso actúe, lo cual también acontece cuando el término intencional de la operación sensitiva es uno de los objetos pertenecientes al grupo de lo irreal sensible inmediato. (Como ya antes se explicó, las apreciaciones erróneas de los *sensibilia propria* de los sentidos se cometen *en* el efectivo conocimiento de algo real inmediatamente sensible y *con* este conocimiento).

* * *

Propiamente hablando, no hay en la sensación una fase activa y otra pasiva. Lo que en una acepción muy amplia puede denominarse la fase activa de la sensación es la sensación misma en su integridad, no una fase o etapa de ella, y, como ya arriba se ha explicado, tampoco consiste en una «actividad» en la acepción predicamental —la más rigurosa y propia de este término—, sino en una operación ontológicamente inmanente a la misma facultad que la ejecuta, aunque gnoseológicamente la trasciende. Por consistir en una operación, la sensación no puede tener ninguna fase pasiva. En ningún momento es una operación algo pasivo, propia y formalmente receptivo. Lo que puede, sin duda, acontecer es que una operación se encuentre condicionada por la necesidad de que la facultad que la ejecuta reciba alguna determinación que la ponga en funcionamiento. La sensación es una de esas operaciones para las cuales se requiere, como condición *sine qua non,* un previo comportamiento pasivo —receptivo— en la facultad misma que la ejerce, la cual funciona, por tanto, a la manera de un motor movido, como causa dependiente de otra causa. Bajo este aspecto, la sensación es pasiva, porque, aunque no consiste en recibir, presupone necesariamente la recepción, en la facultad que la ejecuta, de una determinación motriz o estimuladora. Y como quiera que la objetivación de lo irreal sensible inmediato es, formalmente hablando, una sensación, también para ella ha de admitirse la necesidad de un previo comportamiento pasivo en la facultad correspondiente.

Toda sensación —también, por tanto, la que consiste en objetivar algo irreal inmediatamente aprehendido— es una operación con la que una potencia sensitiva reacciona vitalmente en respuesta a la acción de un estímulo sobre ella. Pero cuando se trata de la objetivación de algo irreal parece, al menos a primera vista, que la inicial pasividad de la potencia que la ejerce no sea necesaria, pues lo irreal es un «producto subjetivo» y, en cuanto tal, no ha de venir de fuera, a través de un comportamiento pasivo de la facultad a cuyo cargo corre la representación de ese algo irreal. Sin duda, el comportamiento pasivo del sentido externo es indispensable para que se efectúe la captación que de algo real se lleva a cabo en todas las ocasiones en las cuales la sensibilidad externa comete un error acerca de algún *sensibile proprium.* Mas ¿qué otra pasividad podría ser necesaria para la representación de ese producto subjetivo que es un objeto irreal aun en los casos en que nuestra manera de aprehenderlo sea tan inmediatamente sensitiva como la propia de las sensaciones que captan algo existente?

A esta pregunta debe reconocérsele la licitud con que en ella se presupone no evidente una «segunda pasividad» sobreañadida, en la objetivación de lo irreal sensible inmediato,

a la pasividad necesaria, como imprescindible condición antecedente, para *todas* las operaciones de los sentidos externos. La misma pasividad que para cualquiera de estas operaciones sensoriales se requiere es la que se da en la génesis de los errores de los sentidos externos acerca de sus sensibles propios, sino que en esta génesis esa misma pasividad no puede darse exactamente lo mismo que cuando los sentidos externos no cometen tales errores. Que no consiste en otra pasividad sobreañadida a la que debe calificarse de «normal» es cosa que indudablemente se infiere de la unicidad del acto representativo donde lo irreal sensible inmediato queda objetivado *en* y *con* la captación de algo real. Puesto que ese acto representativo es único, la recepción del influjo del estímulo que necesariamente le antecede ha de ser también única como tal recepción (otro asunto, del cual también habremos de ocuparnos, es que en algunas ocasiones lleguen a concurrir varios estímulos unitariamente recibidos). Y que esa única pasividad no pueda darse exactamente lo mismo cuando se suscita algo irreal y cuando ello no ocurre es cosa que se desprende de la consideración de que si el influjo del estímulo fuese recibido de una manera idéntica en ambos casos, no habría, dentro del realismo metafísico, explicación posible para el hecho de que en un caso la representación sea errónea, mientras que en el otro no lo es.

En la explicación que de la génesis de lo irreal sensible inmediato puede darse dentro del realismo metafísico no cabe apelar a unas formas subjetivas apriorísticas, ni a ningún género de coeficientes subjetivos que de un modo normal y permanente configuren los contenidos de las representaciones sensoriales externas, determinándolas de tal suerte que por necesidad resulten exclusivamente objetuales. Según el realismo metafísico, los sentidos externos no permanecen clausurados en la inmanencia de los fenómenos en la acepción kantiana, y las irrealidades que suscitan se deben a errores eventuales, excepcionales, cuya génesis ha de explicarse, en consecuencia, por causas tan eventuales y excepcionales como esos mismos errores, es decir, por factores ciertamente posibles, pero no necesarios, sino perturbadores y anormales, en el ejercicio de la sensibilidad externa. Ahora bien, la intervención de estos factores ha de ser anterior al cumplimiento de la operación sensitiva, porque, de lo contrario, esta quedaría efectuada con toda normalidad. Es preciso, por tanto, que la perturbación acontezca cuando el sentido externo se comporta pasivamente. En esa fase, que, como ya se ha aclarado, no forma parte de la sensación, pero la antecede como una condición imprescindible, es donde el sentido externo recibe la determinación de la que depende el contenido de su acto. Ahí es, en resolución, donde han de tener lugar las perturbaciones de las cuales surgen los errores de los sentidos externos acerca de sus sensibles propios, vale decir, los errores en los que se hace presente lo irreal sensible inmediato.

* * *

La determinación que el sentido externo ha de recibir para entrar en funcionamiento y de la cual depende el contenido de su acto es un efecto del estímulo que actúa sobre ese mismo sentido. Así pues, el estímulo no se limita a provocar con su acción una reacción

en el sentido externo, sino que deja en este un cierto impacto, una impresión, a la cual corresponde el contenido de la operación sensitiva. Los distintos estímulos provocan sensaciones cuyos contenidos objetuales son distintos también. Para el realismo metafísico, la correspondencia entre los estímulos de las sensaciones externas y los objetos de ellas consiste en que los objetos son manifestaciones de los estímulos, apariciones, presentaciones de estos, aunque no los hagan patentes de una manera exhaustiva. Y la patencia o presentación del estímulo, en la cual consiste la correspondencia que con este mantiene el objeto de la operación de la sensibilidad externa, se debe precisamente a ese impacto o impresión que en la facultad cognoscitiva ha producido el estímulo. Los escolásticos medievales le dieron el nombre de *species impressa* y algunos escolásticos modernos (escuela de Lovaina) lo llaman el «determinante cognicional», por ser aquello merced a lo cual el objeto del conocer (sensorial en el caso que ahora nos ocupa) es determinadamente el que es y no otro.

No son pocos ni de fácil solución los problemas que la teoría de la especie impresa plantea cuando se trata de penetrar en las cuestiones de pormenor y matiz a las que da ocasión, y no solo entonces, también cuando lo que se intenta es el esclarecimiento de otros puntos más fundamentales y centrales, directamente relacionados con ella, *v. gr.*, el problema de cómo unas entidades materiales (pues tales son los estímulos de los sentidos externos) pueden tener sobre estas facultades no solo una eficacia determinativa de efectos meramente físicos, sino además otro influjo, cuyo resultado consiste en una semejanza, también inmaterialmente poseída, del estímulo que en cada caso actúe. Esta cuestión, ya planteada por la Escuela, reaparece a su modo en N. Hartmann con el problema de una determinación del sujeto por el objeto, la cual va más allá de la causalidad (*transkausale Determination*) por cuanto el nexo causal se aplicaría exclusivamente a los procesos espaciales y temporales (cf. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, XLIII Kap., *c*). Aquí puede bastar la consideración de que la teoría de la especie impresa del sentido externo, producida por un estímulo que sobre este actúa, es en conjunto, globalmente tomada, una explicación que da clara cuenta de los hechos y se ajusta y atiende a ellos con esencial rigor. Como observa C. Fabro (*Percezione e Pensiero*, Primera Parte, cap. I, 4), «este cuerpo de doctrinas, no obstante las arduas dificultades que puede presentar a una penetración analítica, contiene un núcleo central de evidencia indiscutible».

Por ser la especie impresa en el sentido externo lo que directamente determina el contenido del objeto o término intencional de la operación ejecutada por ese mismo sentido, toda perturbación o anomalía en la génesis de esa especie tendrá como consecuencia inevitable una errónea apreciación sensorial del estímulo correspondiente. Los errores de los sentidos externos no son ni más ni menos que el fiel reflejo de unas especies impresas anormalmente engendradas. Tal es la conclusión a la que lógicamente hay que llegar si se admite, como se hace en el realismo metafísico, que la génesis del contenido objetual de la sensación externa tiene lugar en el comportamiento pasivo de la respectiva facultad y que en resolución este comportamiento consiste en la formación de la especie impresa en el sentido externo por obra del estímulo que en cada caso actúa

sobre él.

¿Cómo puede engendrarse anormalmente la especie impresa del sentido externo? La clave de la respuesta a esta pregunta hay que buscarla en las «explicaciones» que de los errores de nuestros sentidos externos acerca de sus sensibles propios nos demos a nosotros mismos, de una manera espontánea, basándonos en los actos en los que rectificamos estos fallos. La espontaneidad de tales explicaciones no puede, naturalmente, consistir en que las hagamos sin necesidad de razonar en modo alguno, como si fuesen súbitas e irreprimibles intuiciones. Al sostener que nos explicamos con espontaneidad los fallos de nuestros sentidos externos acerca de sus sensibles propios lo que se trata de decir es que sobre estos fallos hacemos ciertos razonamientos al llevar a cabo su rectificación (o en inmediata conexión con esta), de tal suerte que no son razonamientos complicados, sino sencillos o escasamente analíticos, es decir, muy globales, sin intención de entrar en pormenores. Para las explicaciones así dadas no se requieren unos conocimientos propiamente científicos, antes bien, los conocimientos científicos, con los que ulteriormente tratamos de dar cuenta de los errores en cuestión, presuponen esas explicaciones espontáneas y, por lo mismo, son absolutamente imposibles sin ellas, tanto como sin las operaciones en las que rectificamos esos fallos. Las explicaciones científicas que de estos se proponen tienen su punto de partida en reflexiones espontáneas tales como las que se hacen al pensar, por ejemplo, que hemos apreciado mal un color por tener la vista indispuesta, o por haberse interpuesto otro color entre aquel y nuestros órganos visivos, etc.

En todas las explicaciones del mismo género de las que en calidad de ejemplos acaban de mencionarse apelamos a factores de perturbación que de un modo directo o en una forma indirecta presuponen la índole corpórea de los sentidos externos. La reflexión filosófica, no la explicación meramente espontánea, puede hacer que la índole corpórea que también han de poseer esos factores de perturbación quede interpretada como un requisito imprescindible para la producción anormal de la especie impresa de los sentidos externos. Mas esta interpretación es perfectamente lícita, y resulta obligada, cuando se admite la necesidad de las especies impresas para que los sentidos externos ejecuten sus operaciones con un contenido objetual definido y concreto en cada caso. La interpretación filosófica introduce el concepto de esas especies impresas, mientras que la índole corpórea de los sentidos externos y de los factores que perturban su recepción de los estímulos es cosa ya advertida (sin entrar en pormenores analíticos) por las explicaciones espontáneas. Sin embargo, la ratificación filosófica de lo ya esencialmente señalado por estas explicaciones no puede ser superflua en una teoría como la del realismo metafísico, donde se pretende una defensa y corroboración de las más esenciales certidumbres del realismo llamado natural. Claro está que en el cumplimiento de este cometido el realismo metafísico ha de conseguir también —pues de lo contrario, no sería, en verdad, una reflexión filosófica— la determinación de unas ideas más rigurosas que las utilizadas espontáneamente, así como el esclarecimiento, hasta donde sea posible, de las implicaciones de estas mismas ideas. Todo lo cual no podrá por menos de hacer patente asimismo que hay para la inteligencia humana algo irreductiblemente

enigmático en los nexos del cuerpo y la conciencia, ya inicialmente efectivos en las operaciones —tanto las acertadas como las erróneas— de las facultades de la sensibilidad externa.

Los factores que perturban la recepción del estímulo por el sentido externo —generando, así, una especie impresa cuya semejanza con su estímulo queda adulterada o trastornada— dejan ver su índole corpórea en los dos siguientes grupos de hechos:

1.° Todos los casos en los cuales el error de un sentido externo se debe a una indisposición del órgano de esa misma facultad. No es buen ejemplo el tan socorrido de «la miel que sabe a hiel» por la indisposición del órgano del sentido del gusto, porque si bien no es ese el sabor de la miel cuando el órgano del sentido del gusto no está indispuesto, ello no prueba que este sentido cometa propiamente un error, suscitando objetualmente algo que carece de realidad. Ya en el capítulo XII quedaron expuestas las razones por las que se debe mantener que los testimonios de los sentidos del gusto, del olfato y del tacto no pueden ser irreales. También en ese mismo capítulo se explicó la razón por la que se ha de admitir que las apreciaciones de la vista y del oído acerca de sus *sensibilia propria* pueden ser erróneas (no que todas hayan de serlo). Uno de los factores determinativos del error —eventual, *per accidens*— en las apreciaciones efectuadas por estos sentidos externos es la indisposición del órgano respectivo. Lo que en el lenguaje de las explicaciones precientíficas o espontáneas se llama «tener mal» la vista o el oído es algo que indudablemente se refiere a una situación de la «materialidad» de los órganos de las correspondientes facultades. Y esa situación es considerada anómala, tanto si solo se da ocasionalmente como si persiste sin remedio (de tal modo, por tanto, que la anomalía no se reduzca a una mera infrecuencia, sino que tenga un carácter cualitativo y privativo, reflejado en el de las defectuosas consecuencias que de ella proceden).

La reflexión filosófica, aunque deberá admitir que hay un enigma en el hecho del condicionamiento material de unas fuerzas cognoscitivas, no ha de negar el hecho, calificándolo, por principio, de esencialmente imposible. La ontología de la causa instrumental está toda ella elaborada contando con la posibilidad de que en la realización de determinados efectos intervengan en calidad de mediadoras unas entidades que carecerían de aptitud para producirlos si actuasen únicamente por sí solas, sin hallarse provistas de una virtualidad superior a las que de suyo tienen. Los órganos de los sentidos externos son entidades materiales, corpóreas, pero no funcionan pura y simplemente como meros cuerpos, ya que es posible comportarse de ese modo y no ejercer operaciones sensitivas, ni tener ninguna activa intervención en el cumplimiento de este tipo de operaciones. Indudablemente, la interpretación del funcionamiento de los órganos de la sensibilidad externa a la luz de la ontología de la causa instrumental es sumamente útil por cuanto presta una innegable ayuda para hacer comprensible la posibilidad de la mediación del conocimiento sensitivo por la materialidad de los órganos que activamente intervienen en él. Mas nunca deja totalmente esclarecida la cuestión de cómo es posible que determinadas situaciones de un órgano material puedan perturbar el ejercicio de una facultad cognoscitiva, mientras que otras situaciones o disposiciones del

mismo órgano permiten la normalidad o corrección en el comportamiento de esta facultad.

2.º Todos los errores que acerca de sus sensibles propios cometan las facultades de la sensibilidad externa a consecuencia de algún impedimento existente en el medio interpuesto entre ellas y el foco emisor del estímulo sensorial. El primero de estos impedimentos, y una de las más fecundas causas de los errores que nos ocupan, es la distancia misma que ese medio interpuesto establece entre el órgano material del sentido externo y el foco emisor del estímulo. La capacidad de perturbación que la distancia tiene para la recepción de los estímulos sensoriales se anula cuando llega al extremo de impedir totalmente el surgimiento de la sensación. Para que en la génesis de la especie impresa en el sentido externo se dé una perturbación o anomalía es necesario que la especie impresa llegue a engendrarse y, por tanto, que surja la sensación, ya que el «sentir» subsigue de inmediato a la formación de aquella.

Aunque no consiste en cuerpo alguno ni en ninguna energía material, es la distancia un factor indudablemente material en la acepción de que atañe exclusivamente a los seres corpóreos. Una facultad visiva ante la cual unas montañas lejanas se presentan azules no es meramente un cuerpo, ya que los puros y simples cuerpos no ven, pero, por otro lado, si no fuese cuerpo en modo alguno, ninguna montaña podría estar lejos de ella ni serle, tampoco, próxima. El irreal azul de las montañas lejanas incluye necesariamente en su génesis la lejanía de estas respecto de unos ojos que las ven y, aunque también exige —para su estar objetualmente dado— que en efecto esos ojos lo estén viendo, ello no se debe, como piensan los partidarios de la «subjetividad» de las cualidades secundarias, a que todos los colores son irreales, sino a que el color real de las montañas no es precisamente el azul.

También puede impedir la lejanía la normal recepción de los sonidos, comportándose, de esta suerte, como un decisivo factor de perturbación para la génesis de unos sonidos irreales, en lo concerniente, por ejemplo, a la intensidad que poseen en tanto que son objetos de audición. Las varias intensidades con que un mismo sonido es oído desde diversas distancias se explican justamente por estas en su recíproca diversidad. Cierto que semejante explicación se limita a señalar la causa de la pluralidad objetual del sonido transobjetualmente único, de tal forma que es una explicación donde no se nos dice el modo en que esa causa llega a diversificar en el oído la recepción del estímulo fónico que sobre él actúa. Mas esta falta de concreción explicativa no significa que no sea verdadera la explicación. De esta se ha de pensar que es ciertamente insuficiente o imperfecta, pero no que sea falsa. Y asimismo se ha de reconocer que la creciente irrealidad de la intensidad del sonido (conforme va aumentando la distancia entre el foco emisor del estímulo y el órgano sensorial) requiere en todos sus grados la realidad del acto de la audición, mas no porque carezcan de realidad los sonidos, ni porque sus intensidades no la tengan, sino porque no pudiendo ser real nada más que una de ellas para uno y el mismo sonido, la pluralidad objetual en cuestión solo puede constituirse en una efectiva pluralidad de audiciones.

El medio que el estímulo ha de recorrer hasta llegar al órgano sensorial hace posible

que, además de la distancia, se den otros factores de posible perturbación de la génesis de las sensaciones visuales y auditivas. Ya en el capítulo XII se tomó en cuenta el ejemplo del cuerpo blanco que se nos aparece rojo por ser rojo el color del cristal que lo contiene. La blancura real del cuerpo, digámoslo así, objetualmente enrojecido, queda sin objetivar porque el color del cristal intercalado se comporta como un decisivo factor de perturbación, hasta el punto de hacer que aquello «se tiña» de rojo no en sí mismo, pero tampoco solamente en su aparición visual, sino también en la respectiva especie impresa. En este ejemplo, deliberadamente tan elemental y sencillo como casi todos los que aquí se aducen —con el fin de evitar la intromisión de hipótesis científico-positivas más o menos discutibles— se pone de manifiesto una cierta «continuidad» del órgano sensorial con el medio interpuesto entre él y el foco emisor del estímulo correspondiente. Esa continuidad no puede concebirse de tal modo que en su virtud el órgano sensorial tenga algo así como una *longa manus* al servicio de su capacidad cognoscitiva, pero es la continuidad imprescindible no solamente para ciertas perturbaciones del ejercicio de esta capacidad, sino también para que el medio interpuesto no deje al órgano sensorial aislado de sus estímulos y, consiguientemente, incapacitado para toda recepción de ellos.

El «medio interpuesto» hace posibles muy diversos géneros de mezclas o concurrencias de estímulos, a los cuales corresponde la formación de especies impresas distintas de las que se generan si los estímulos actúan por separado. Aunque también los estímulos fónicos pueden entremezclarse, dando a veces lugar a algunas perturbaciones de la sensación auditiva, los casos más conocidos y frecuentes son los que pertenecen al ámbito de las sensaciones visuales. Ya Aristóteles menciona, entre otros ejemplos de la formación de colores aparentes, el caso del color del sol cuando este es visto a través de la niebla o del humo (*De sensu et sensato*, 440 a 11-12). En todos estos hechos sensoriales la pluralidad de los estímulos es tan cierta como la unidad de la recepción. Uno y el mismo órgano sensorial los acoge a la vez en tanto que mutuamente interferentes, por lo cual se comprende bien que las sensaciones restantes no puedan ser analíticas y que así sus objetos sean puramente objetuales por cuanto ninguno de ellos se corresponde, en su contenido unitario, con la pluralidad de los estímulos que intervienen en su génesis.

* * *

Lo irreal sensible *lato sensu* inmediato —suscitado, según se explicó en el capítulo XII, por las apreciaciones erróneas de los sensibles comunes— tiene una génesis determinada por los mismos factores de perturbación de los que depende la constitución objetual de lo irreal sensible estrictamente inmediato. De estos factores son también los más eficaces la indisposición del órgano y la distancia entre este y el foco emisor del estímulo sensorial. Obviamente, esa distancia no puede intervenir en la génesis de los errores que acerca de los sensibles comunes cometen el tacto y el gusto. En cambio, para la errónea apreciación de las distancias entre dos focos emisores de estímulos es decisiva la intervención de la distancia entre ellos y el órgano material del sentido externo, y a su

vez esta, cuando es grande, puede quedar estimada de una manera incorrecta por los sentidos de la vista y del oído, suscitándose así las correspondientes irrealidades. En general, la mayor parte de los errores acerca de los tamaños, las figuras, la cantidad (tanto la discreta como la continua) y acerca del reposo y del movimiento local incluyen en su génesis la lejanía del órgano sensorial respecto de los cuerpos a los que estos *sensibilia communia* pertenecen. El hecho de que la génesis de lo real perteneciente al ámbito de los sensibles comunes se deba a los mismos factores de perturbación que las apreciaciones erróneas de los sensibles propios tiene su explicación en que los sensibles comunes quedan captados en los mismos actos objetivantes de los sensibles propios. Sin embargo, no se sigue de ello que para toda errónea apreciación de un sensible común haga falta una apreciación asimismo incorrecta del sensible propio con el que resulta simultáneamente objetivado. Así, por ejemplo, cuando vemos torcida la parte del remo que está dentro del agua, no aprecia mal nuestra vista esa parte del remo. La irrealidad entonces constituida como término intencional de la visión no pertenece al ámbito del sensible propio de la vista, porque no consiste en un color, sino en una figura, que es un sensible común de la vista y del tacto.

Aunque se hacen objetualmente presentes en una sola y misma operación, el sensible propio y el común son objetos distintos, y así cabe que la aprehensión de este sea incorrecta, a pesar de ser correcta la de aquel, según acontece, *v. gr.*, en la conocida «experiencia de Aristóteles». Debido al entrecruzamiento de los dedos, es sentido por estos como un par de objetos lo que en realidad es solo uno (τῇ ἐπαλλάξει τῶν δακτύλων τὸ ἓν δύο φαίνεται, ἀλλ᾽ ὅμως οὔ φαμεν δύο, *De Somniis*, 460 b 20). El tacto no puede errar acerca de sus sensibles propios (por las razones que ya en su momento se explicaron), pero el caso aducido por Aristóteles prueba que el testimonio táctil acerca del número o cantidad discreta (un sensible común del tacto y de la vista, así como, en ocasiones, también del sentido del gusto) puede resultar positivamente erróneo, suscitando, de esta manera, un objeto irreal.

Por más que la diferencia entre el sensible propio y el común permita, en principio, errores tales como el de la experiencia de Aristóteles y el de la figura «aparente» de la porción sumergida del remo, la explicación de la génesis de este tipo de fallos exige, además, unos factores especiales de perturbación de las especies impresas correspondientes, que sin ellos serían normales. En el caso de la figura de la porción sumergida del remo es precisamente el agua el factor de perturbación; y en el caso de la experiencia de Aristóteles ese factor consiste en el entrecruzamiento de los dedos. El primero de estos factores pertenece al medio interpuesto entre el órgano material de la potencia sensitiva y el foco emisor del estímulo, mientras que el segundo factor determina una indisposición en el propio órgano material de la potencia sensitiva (una falta de coordinación entre dos partes de ese mismo órgano). Ello no obstante, la explicación que los factores de este orden suministran, aunque tiene por base unas conexiones verdaderas y comprobadas, resulta insuficiente cuando se busca una intelección esencial de la posibilidad misma de los hechos. El enigma que a esa esencial intelección se opone, y que asimismo concierne a todos los hechos psicofísicos, no lo

resuelven ni las llamadas ciencias positivas, ni la filosofía, pero al menos esta lo denuncia: es decir, evita la errónea y superficial «convicción» de que en verdad no lo hay.

§ 3. La explicación genética de lo irreal sensible mediato

Como punto de partida para la explicación de la génesis de lo irreal sensible mediato podemos tomar el hecho de que, en oposición a lo que acontece en el caso de las irrealidades eventualmente suscitadas con el ejercicio de los sentidos externos, las que se presentan como término intencional de la actividad de los sentidos internos no se dan todas ellas en apreciaciones erróneas, sino que las hay sin ningún fallo en el comportamiento de la respectiva facultad (aunque tal vez con alguna perturbación en el de otra potencia). Consideremos, por ejemplo, los objetos de la imaginación. No cabría sostener que estos objetos, cuando son irreales, se encuentran necesariamente vinculados a errores positivos de la facultad de imaginar, pues la imaginación nunca comete ningún error positivo. No puede cometerlo cuando actúa como imaginación innovadora, y las insuficiencias que en su comportamiento pueden darse cuando actúa como imaginación iterativa o meramente reproductora no son auténticos errores positivos, sino puramente negativos: simples privaciones o carencias. Y si en vez de los objetos de la imaginación consideramos los de la memoria, nos encontraremos con que los datos de esta, por muy fieles que sean, no pueden impedir que lo pretérito tenga, justamente en cuanto pretérito, la índole de un objeto irreal.

La posibilidad de una objetivación de algo irreal, sin la necesidad de caer en algún error, pertenece al uso de la sensibilidad interna por virtud del carácter esencialmente mediato de sus operaciones. Aunque puede ser algo real, lo sensible mediato no necesita serlo; basta que su captación esté mediada por la de algo real objetivado, tal vez con perturbaciones, en alguna operación propia de la sensibilidad externa. Una vez más se pone así de manifiesto que lo irreal no puede hacerse presente sin que algo real quede también inscrito en el horizonte objetual de una conciencia en acto. La objetivación de lo irreal se halla siempre condicionada por la de algo real. Ahora bien, este condicionamiento, que en todas las ocasiones y en sus más varias formas es una efectiva dependencia por virtud de la cual la objetivación de lo irreal se encuentra subordinada, y no meramente coordinada, a la captación de algo real, no implica necesariamente una distinción de actos u operaciones. Así, en las objetivaciones de lo irreal suscitadas en los eventuales errores de la sensibilidad externa lo real necesario para que esta entre en funcionamiento no se hace presente a la conciencia en un momento anterior a aquel en el que la apreciación errónea se cumple, ni en un acto distinto, sino en el mismo momento y en el mismo acto en el que esta operación tiene lugar. Tal como ya se explicó en el comienzo del parágrafo anterior, los errores de la sensibilidad externa han de explicarse, en el pensamiento del realismo metafísico, no solamente como caídas *per accidens* o eventuales, sino también como fallos que acontecen *en* y *con* el efectivo conocimiento de algo real inmediatamente sensible. Pero, por el contrario, cuando lo irreal se hace

presente en un acto de la sensibilidad interna, la correspondiente objetivación de algo real es factible en un acto distinto, cuyo cumplimiento puede ser cronológicamente previo y, en ocasiones, sumamente remoto.

La necesidad objetual de lo real —*i. e.*, la exigencia de que algo real se manifieste— es en la génesis de lo irreal presentado por la sensibilidad interna un punto cuya correcta explicación obliga a hacer muy nítidas distinciones entre él y los nexos de la objetivación de lo existente y de lo inexistente, no solo en el ejercicio de la sensibilidad externa, sino también en la intelección abstracta de ambos tipos de objetos. Tanto en la representación de lo irreal por la sensibilidad externa, como en su pura intelección abstracta, es indispensable que lo real se haga presente a la conciencia justamente en el mismo acto y no ya solo en el mismo instante. Esta notable coincidencia entre el entendimiento y los sentidos externos, dejando intactas sus fundamentales discrepancias, contribuye a destacar la singular situación en que los nexos objetuales de lo existente y lo inexistente se hallan cuando corresponden al funcionamiento de la sensibilidad interna. En las ocasionales apreciaciones erróneas que los sentidos externos efectúan, la necesidad de que algo real se haga presente en el mismo acto donde algo irreal queda objetivado tiene su fundamento en la manera, ya expuesta en el anterior parágrafo, según la cual acontece la génesis de los errores de la sensibilidad externa. Tales errores se deben, como ya vimos, a perturbaciones en la captación de algo real que pone en funcionamiento a la correspondiente potencia cognoscitiva. Las «meras apariencias sensoriales» son, de esta suerte, deformaciones o adulteraciones objetuales de algo real aprehendido justamente en el mismo acto. Y, por su parte, la intelección abstracta de lo irreal ha de darse también en el mismo acto donde lo real queda abstractamente objetivado, porque el concepto de lo irreal *ut sic* incluye el de lo real *qua* real en calidad de aquello en cuya negación se agota todo su «ser» (obviamente, el «ser lógico», no el propiamente dicho u ontológico, respecto del cual se comporta, bien que solo en la mente, como un genuino contrapolo).

En cambio, la necesidad de que la representación de lo irreal dependa de la objetivación de algo real es una exigencia que en el nivel de la sensibilidad interna puede cumplirse en dos actos entre sí diferentes, y de los cuales solamente uno pertenezca a esta sensibilidad, porque las operaciones de ella son, por su propia índole —y, por tanto, de un modo necesario— dependientes siempre de alguna operación de los sentidos externos. En suma, cabe la posibilidad de que, habiendo sido captado por alguna de las potencias de la sensibilidad externa algo real inmediatamente aprehensible, una de las potencias de la sensibilidad interna haga intencionalmente presente a algo irreal, objetivándolo en un acto propio de ella, pero subordinado al de la captación de algo transobjetual por alguna de las potencias de la sensibilidad externa.

Así pues, la posibilidad, perteneciente a la sensibilidad interna, de objetivar algo inexistente sin necesidad de cometer algún error es cosa que en último término se explica en virtud de la mediación —que supone una irreductible diferencia— de los actos pertenecientes a este nivel superior de la sensibilidad por actos ejecutados en el nivel inferior, que es también el primordial u originario. En el ejercicio de la imaginación y asimismo en el de la memoria, la posibilidad en cuestión queda garantizada, según vimos,

con hechos empíricamente comprobables, ya que tenemos por experiencia interna la certidumbre de ellos: estamos en posesión de una segura y bien determinada noticia de que al imaginar no cometemos errores, aunque lo imaginado sea irreal o, mejor, precisamente por serlo, y no es menos determinada y segura nuestra convicción de que el carácter irreal de lo pretérito evocado por la memoria no se debe a ningún error de este sentido (antes bien, su fallo consistiría precisamente en objetivar lo pretérito como algo contemporáneo de la vivencia misma que lo evoca).

La objetivación de lo irreal sin necesidad de cometer algún error no se da en todos los actos de todas las facultades de la sensibilidad interna. Es un rasgo característico de este nivel superior de la sensibilidad por cuanto solamente se da en él, siendo, en cambio, imposible en el nivel de los sentidos externos. Por ello lo hemos tomado en calidad de punto de partida para la explicación de la génesis de lo irreal sensible mediato. Claro está que la explicación de esta génesis ha de tener también en cuenta la posibilidad contraria a la que hasta aquí hemos discutido, y, por consiguiente, lo más indicado para no dejar desatendida a ninguna de las dos posibilidades y para hacer el análisis de las diversas situaciones en que de hecho se dan es examinarlas por separado en cada una de las facultades de la sensibilidad interna. (Si nos limitásemos a las consideraciones generales, correríamos, por lo demás, el peligro de quedarnos en una explicación que, por atenerse únicamente a lo común, no llegase ni tan siquiera a plantear algunas de las cuestiones que, como habremos de ver, son, sin salir de su propio ámbito específico, las de mayor relevancia en la investigación de la génesis de lo irreal sensible mediato).

* * *

Para lo irreal sensible mediato perteneciente a la esfera de los objetos del sensorio común se da una situación —la más frecuente en las irrealidades alcanzadas por esta potencia— en la que se enlazan las dos posibilidades a las que nos hemos venido refiriendo. En efecto, al hacer explícitamente conscientes las operaciones de las potencias de la sensibilidad externa, el sensorio común confiere una nueva objetualidad a los mismos objetos que en esas operaciones se exhiben, de donde resulta que las «meras apariencias sensoriales», ya suscitadas en las apreciaciones erróneas eventualmente hechas por los sentidos externos, quedan «re-objetivadas» por el sensorio común, y así ocurre que este tiene entonces por objeto algo irreal debido a la comisión de un error, pero de un error acontecido en el uso de alguna de las potencias de la sensibilidad externa, no en el propio funcionamiento del sensorio común al hacer expresamente consciente ese mismo uso. Lo irreal sensible mediato que de este modo queda constituido está ligado a un error; y en ello coincide con todas las irrealidades objetivadas por los sentidos externos, pero es algo irreal cuya objetivación por el sensorio común se lleva a cabo sin ninguna necesidad de que este yerre.

Las dos posibilidades a las que habíamos venido haciendo referencia —la del surgimiento de lo irreal en un error, y la contraria— confluyen en la génesis de los objetos puros que son reobjetivaciones, efectuadas como tales por el sensorio común, de

algo irreal sensible inmediato. La confluencia de las dos opuestas posibilidades en cuestión es viable —en el sentido de que no es contradictoria— porque cada una de ellas se cumple en un momento distinto, lo cual, a su vez, resulta posible porque el sensorio común, como todo sentido interno, ejerce su operación sobre la base de otra operación que corre a cargo de alguno de los sentidos externos. De esta suerte, la génesis de los objetos del sensorio común (se sobreentiende, de estos objetos en tanto que objetos y, por ende, lo mismo si son reales que si son irreales) tiene necesariamente dos etapas, una previa al funcionamiento del sensorio común y otra que es cabalmente la del propio ejercicio o uso de este sentido interno. La subordinación (dependencia) en que los actos del sensorio común, como los de todas las facultades de la sensibilidad interna, se hallan respecto de las operaciones de los sentidos externos constituye el vínculo gracias al cual las dos etapas se integran en la unidad de la génesis del objeto del sensorio común. Pues aunque es cierto que los objetos, tanto los reales como los irreales, de las operaciones de la sensibilidad externa quedan constituidos sin la intervención de los sentidos internos, no es, en cambio, posible que los objetos, irreales o reales, de las operaciones de la sensibilidad interna se constituyan sin que ningún sentido externo intervenga previamente en su gestación objetual.

Todas las irrealidades cuya objetivación por el sensorio común se cumple según la forma de una nueva objetivación de algo ya presentado merced a la actividad de alguna de las potencias de la sensibilidad externa son, digámoslo así, una herencia, por aquel asumida, de algún error que esas potencias cometen. O lo que es lo mismo: el sensorio común solo tiene por objeto algo irreal cuando y porque también es irreal el objeto de la operación del sentido externo, de la cual la de aquel depende. Mas ello no ha de entenderse como si el sensorio común re-objetivara ese mismo objeto de la misma manera en que el sentido externo lo presenta. Aquello que vuelve a ser objetivado tiene, sin duda, idéntica quiddidad; de lo contrario, no podría ser el mismo objeto. Pero el modo en que esa misma quiddidad está de nuevo presente por la reobjetivación que de ella hace el sensorio común es, también sin duda, diferente, porque el funcionamiento de la sensibilidad interna, aunque presupone el de la externa y necesariamente depende de él, nunca consiste en copiarlo. Al asumir la herencia del error cometido por un sentido externo, el sensorio común no solamente no comete, a su vez, ningún error, sino que, volviendo a hacer presente el mismo objeto irreal, no lo presenta de un modo propiamente inmediato, sino a través de la objetivación de un acto de la sensibilidad externa. Así, por ejemplo, mi conciencia sensible explícita de mi visión del remo torcido en el agua es también conciencia sensible explícita de esa «mera apariencia sensorial», la cual, por tanto, no es objeto tan solo de mi visión, sino también de mi propia conciencia explícita del acto mismo de verla.

Lo formalmente captado de una manera directa por el sensorio común al objetivar nuevamente el objeto irreal surgido en alguna errónea apreciación de la sensibilidad externa es algo real: el acto mismo en el que esa apreciación errónea consiste. Dicho de otro modo: las irrealidades previamente constituidas en el nivel inferior de la sensibilidad no quedan re-objetivadas por el sensorio común nada más que en cuanto son objetos,

términos intencionales, de operaciones cumplidas en ese mismo nivel. Mas con ello no se pretende en modo alguno decir que, por pertenecer al nivel superior de la sensibilidad, el sensorio común llega a «entender» esas irrealidades como objetos de actos del nivel primordial de la sensibilidad. Para ello haría falta que entendiese esos mismos actos, cosa que excede su capacidad porque, aun siendo esencialmente diferente de todo sentido interno, el sensorio común se mantiene en el ámbito de la sensibilidad y no tiene, por tanto, ninguna virtualidad intelectiva. En suma: el sensorio común no «concibe» (y, por ende, tampoco juzga con conceptos) esas irrealidades como objetos de representaciones sensitivas primarias, sino que así las «vive», captándolas de una manera «sensorial» (por tanto, enteramente *in concreto,* sin ninguna connotación de índole abstracta), justo como las hacen presentes los sentidos externos, con la única diferencia de que mientras estos las captan sin aprehender de una manera explícita los mismos actos en que los conocen, el sensorio común es explícitamente consciente de esos actos y, *ex consequenti*, de las irrealidades que eventualmente son objetos de ellos.

La imposibilidad genérica de que lo irreal quede objetivado sin la objetivación de algo real se especifica en el comportamiento del sensorio común por cuanto este no puede aprehender las irrealidades constituidas en el nivel inferior de la sensibilidad sin captar a la vez los actos que en ese mismo nivel las hicieron primordialmente presentes. No cabe que tales actos sean algo irreal (por haber dejado de existir) cuando el sensorio común se hace consciente de ellos. En primer lugar, el sensorio común no es la memoria, y, en segundo lugar, tampoco la memoria podría revivir los actos de los sentidos externos si estos no fuesen antes vividos por el sensorio común, que es conciencia explícita de ellos. Porque lo no atendido no puede ser ulteriormente recordado, y la atención se ejerce como conciencia explícita, sin que deje de comportarse de este modo cuando versa precisamente sobre los propios actos de la conciencia. Por lo demás, la necesidad de que la conciencia explícita o tematizante se cumpla según el modo de la retro-flexión es cosa que exclusivamente atañe a aquellos casos donde el atender y lo atendido son dos actos distintos de una y la misma potencia, lo cual evidentemente no acontece en las objetivaciones que de los actos de la sensibilidad externa lleva a cabo el sensorio común.

¿Puede ocurrir, sin embargo, que además de las irrealidades suscitadas en falsas apreciaciones ejercidas por la sensibilidad externa, sean captadas también por el sensorio común otras irrealidades originariamente «producidas» por él en comportamientos erróneos? Santo Tomás (*Sum. Theol.* I, q. 84, a. 8, ad 2), refiriéndose al hecho de que a veces el hombre dormido juzga que son soñados los objetos que entonces se le aparecen, de tal modo que actúa como discriminando entre las cosas y las imitaciones de ellas («*homo judicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines*»)*,* sostiene que, a pesar de ello, el sensorio común sigue estando parcialmente impedido («*sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus*») y así, aunque distingue entre las cosas y algunas imitaciones suyas, siempre yerra en algo («*et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur*»). De ello infiere R. E. Brennan (*Thomistic Psychology*, ch. 5, IX D) que el sensorio común «puede distinguir no solo los actos de los sentidos externos,

sino también las diferencias entre lo que realmente se siente y lo que se imagina». No cabe duda de que la inferencia tiene algún fundamento en lo mantenido por el propio santo Tomás, si bien debe advertirse que este no habla, explícitamente al menos, de la imaginación. Pero aun admitiendo que haya de atribuirse al sensorio común la función de discriminar entre lo verdaderamente sentido y lo que solo es imaginado, no se podría con buen derecho decir que la «producción» originaria de lo irreal sea imputable, en el caso de que se trata, al sensorio común, sino a la facultad de imaginar, por lo cual lo que en esas ocasiones haría el sensorio común sería, por cierto, «dejar parcialmente de hacer» (al encontrarse parcialmente impedido o, según la expresión de santo Tomás, *ligatus*) la discriminación entre las cosas captadas por los sentidos externos y las imitaciones que de ellas suministrase la imaginación.

* * *

También la imaginación tiene la posibilidad de generar objetos irreales sin necesidad de cometer ningún error. Más aún: la imaginación no puede errar en ningún caso: ni cuando su objeto es real, ni cuando su objeto es irreal. Cosa distinta es que lo irreal imaginario pueda, por su mucha vivacidad o intensidad, dar ocasión a apreciaciones falsas en las cuales resulte «interpretado» en calidad de existente. Tales interpretaciones no las hace la propia imaginación, la cual, por el contrario, se limita a poner ante la conciencia algo sensible físicamente ausente, ya real, ya irreal.

Para la explicación de la génesis de lo irreal imaginario el primer hecho que debe tenerse en cuenta es que así como a la facultad de imaginar no se le puede imputar ningún error, tampoco cabe atribuirle acierto alguno. La imaginación no hace ni tan siquiera esos meros *judicia naturalia* que las facultades de la sensibilidad externa cumplen. Lo que yo imagino puede ser algo existente, mas no por serlo debo considerarlo verdadero, ni he de calificar de acertada a mi propia actividad de imaginarlo. Y si no existe lo que me imagino, tampoco debo considerarlo falso, ni mi propia actividad de imaginarlo merece que yo la tenga por desacertada o errónea. El imaginar no es comparable al juzgar, sino al puro y simple concebir. En una palabra: todo lo imaginado es, en tanto que imaginado, algo *neutro* respecto de los valores de la verdad y la falsedad, no respecto de los valores de la realidad y de la irrealidad, pues no cabe un objeto que no sea ni existente ni no existente.

La neutralidad que respecto de los valores de la verdad y de la falsedad conviene a lo imaginado como imaginado no se extiende a nuestros juicios sobre ello, tanto si estos juicios son universales —como el que acabamos de hacer—, cuanto si se refieren solamente a un único *imaginatum.* También los juicios que se encuentran en el segundo caso tienen como sujeto lógico unos objetos conceptualmente aprehendidos, aunque a la vez estén dados a la imaginación. Y entre los juicios cuyo sujeto lógico es a la vez imaginado y concebido se cuentan todos aquellos en los cuales atribuimos a un objeto de nuestra fantasía la índole de meramente imaginario. Lo que en tales atribuciones mantenemos es que ese objeto no existe propiamente, no que nuestra actividad de

imaginarlo sea falsa. La falsedad la habríamos de atribuir en tales casos al juicio donde se afirmase que ese objeto es real, no a la representación imaginaria del objeto en cuestión, ni tampoco a ese mismo objeto.

Basten estas aclaraciones para dejar inequívocamente establecido que la explicación de la génesis de lo irreal imaginario no ha de incluir la de los juicios donde se atribuye a algún objeto este tipo de irrealidad. Entremezclando ambas explicaciones solo se conseguiría oscurecerlas, sin ventaja para ninguna. Por tanto, lo que se trata ahora de saber es cómo lo irreal imaginario llega a hacerse presente ante la conciencia (prescindiendo de la eventualidad de que lo juzguemos inexistente). Ello es factible por dos razones: *a)* porque la imaginación, como ya arriba se ha dicho, no hace juicios de ninguna clase, ni tan siquiera los meros *judicia naturalia* de los sentidos externos; *b)* porque mientras que la actividad judicativa es imposible sin la de imaginar, esta es posible, en cambio, sin aquella; *c)* porque incluso en los casos (sin duda, los más frecuentes) donde el imaginar va acompañado de un juzgar, versando ambos sobre un mismo objeto, lo imaginado es, en tanto que imaginado, enteramente irreductible a lo juzgado en su calidad de juzgado.

Ahora bien, de lo que no cabe prescindir en la explicación de la génesis de lo irreal imaginario es del carácter de «físicamente ausente», que este objeto posee por ser objeto de la imaginación, no por ser irreal. Claro que lo irreal no es un objeto físicamente presente, aunque goza de presencia intencional, pero tampoco se encuentra físicamente presente (a la subjetividad que lo imagina) ningún objeto de la imaginación, ni siquiera los que poseen una efectiva existencia. Mas entonces ha de admitirse que la génesis de lo irreal imaginario —la cual, como la de todos los objetos irreales, es únicamente intencional— no difiere, en lo concerniente a la manera como en ella interviene la imaginación, de la génesis de los demás objetos de este mismo sentido. En el surgimiento intencional de lo «puramente imaginario» —*i. e.,* de lo imaginado que no está dotado de existencia— todo acontece exactamente lo mismo que en la objetivación de lo real por la facultad de imaginar. El comportamiento de esta facultad es por completo neutro respecto de la existencia y de la inexistencia de sus objetos, pese a que estos se encuentran sometidos a la disyunción de ambos valores (una disyunción meramente fáctica, no en la acepción de que pudiera, en algún caso, no darse, sino por cuanto cabe que lo irreal imaginado pase a ser algo real, y viceversa).

¿No hay entonces ninguna diferencia gnoseológica entre lo irreal imaginario y los objetos reales —transobjetuales— de la imaginación? ¿Es solamente ontológica la diferencia entre lo irreal y lo real imaginados? La respuesta a estas dos preguntas no puede por menos de resultar negativa si lo que en ellas se busca es una diferencia aprehendida por la misma facultad de imaginar (y no otra cosa se ha pretendido decir al afirmar arriba la completa neutralidad de esta facultad respecto de la existencia y de la inexistencia de sus objetos). Ahora bien, la ineptitud de la imaginación para discriminar los valores de la existencia y de la inexistencia no excluye por sí sola la posibilidad de que otra facultad cognoscitiva efectúe esa discriminación, al menos en ciertos casos de objetos imaginados.

Los sólidos argumentos de C. Fabro al propugnar la tesis de que la «persuasión de existencia» corre a cargo de la cogitativa (cf. *Percezione e Pensiero*, Segunda Parte, cap. IX, 4: La intencionalidad y la persuasión de existencia) son aplicables a la certidumbre que en determinadas ocasiones tenemos de la inexistencia de objetos constituidos por nuestra imaginación. ¿Cuáles son esos casos y de qué modo interviene en ellos la facultad cogitativa?

Lo imaginado es captado como irreal en dos tipos de casos: 1.º, cuando se inscribe en contextos de los cuales tenemos la certeza de que ya han dejado de ser o bien de que aún no son; 2.°, cuando aparece sensorialmente vinculado a algo actual donde su ausencia se nos hace evidente. Los casos del primer tipo no han menester de especiales aclaraciones. En cambio, puede resultar conveniente algún ejemplo para ilustrar la descripción de los casos del segundo tipo. Si me represento, *v. gr.*, una mancha verde sobre el papel donde escribo y en el que la falta de ella me está siendo sensorialmente evidente, la situación en que esa mancha se encuentra corresponde al segundo tipo de *imaginata* captados con la certeza de su irrealidad. En esta persuasión la cogitativa interviene haciendo de ella una seguridad sensorialmente vivida y no meramente argumentada. El razonamiento puede entonces complicarse en formas tales como, por ejemplo, «si ahora hubiera en este papel una mancha verde, yo estaría viéndola en él», o «puesto que lo pasado ya no es, no puede estar ahora siendo real lo que como inscrito en él se me aparece», o «puesto que lo futuro no es aún, no cabe que sea real lo que ahora me estoy representando como un objeto que le pertenece». Por cuanto en estas argumentaciones se hace una concreta referencia a objetos individuales exhibidos por la imaginación, es ya necesaria la mediación de la facultad cogitativa (donde el entendimiento y la sensibilidad vienen a confluir), pero para la génesis de lo irreal imaginario, lo decisivo de la intervención de la cogitativa en tales casos no es otra cosa sino la certidumbre, sensorialmente vivida, de la irrealidad de lo imaginado en ellos: una seguridad que ni el entendimiento ni la imaginación pueden por sí solos conseguir.

En ningún caso capta la imaginación la irrealidad de los propios objetos irreales que ella forja, como tampoco aprehende la realidad de sus objetos reales. Y, evidentemente, por ser una facultad sensorial, se le ha de negar también toda aptitud para conocer *in abstracto* la índole de «físicamente ausente», característica de todos sus objetos, tanto de los irreales como de los reales y con independencia, asimismo, de que sus formas de presentación sean meramente iterativas o bien, por el contrario, innovadoras. Con todo, la aprehensión concreta, sensorialmente ejecutada y vivida, de ese carácter de «físicamente ausente», que cada objeto imaginado tiene en tanto que imaginado, es algo que si bien pertenece de una manera formal a la cogitativa, requiere que la imaginación haya producido las mediaciones representativas necesarias para la objetivación de lo que no está presente de una manera física. Tales mediaciones representativas —verdaderos iconos o simulacros mentales— son las «especies expresas» de la imaginación, por decirlo en el lenguaje de la Escuela, y de ellas nos hemos de ocupar aquí por cuanto interesan para la explicación del surgimiento de los objetos de la imaginación. Pero antes conviene hacer algunas puntualizaciones acerca de lo que se entiende por «físicamente

ausente» cuando esta expresión se usa para calificar ciertos objetos de nuestra conciencia en acto.

«Físicamente ausente» es, por supuesto, lo que no está presente de una manera física, mas con esta afirmación queda agotada toda la inmediata claridad de la noción de lo físicamente ausente. Porque es el caso que en la descripción del concepto de lo físicamente presente —tal como este concepto se utiliza al atribuirlo a los objetos de la sensibilidad externa y al negarlo, en cambio, a los de la facultad de imaginar— se tropieza desde el primer instante con el obstáculo que ocasiona la ambigüedad de la voz «presencia». La distinción entre la presencia intencional y la presencia física, aunque no logra disipar todas las brumas, es ya un primer expediente para poder ver a través de ellas. Mientras la presencia intencional (*i. e.*, objetual) no incluye ni excluye la existencia, la presencia física conviene únicamente a lo existente. Mas aunque todo lo físicamente presente existe, no todo cuanto existe es físicamente presente a cualquier ser, ni tampoco a cualquier ser capaz de conocer, ni siquiera a todo ser que *in actu* esté objetivándolo. ¿Qué es entonces lo que la presencia física añade a la presencia intencional y a la existencia?

Tal como lo acabamos de formular, el problema de la «presencia física» se plantea para lo mismo que está dado con una presencia intencional y en relación, por cierto, a la objetividad en la cual esta se cumple. Pero todavía se ha de tomar en consideración otro requisito, sin el cual no es posible la presencia en su más plena y rigurosa flexión: a saber, la estricta inmediatez de lo presente. Este requisito tiene a su vez una dimensión objetual y otra puramente física. De una parte, la estricta inmediatez de lo presente consiste, dicho de una manera negativa, en el no estar siendo sustituido por algo objetualmente interpuesto. Y, de otra parte, la estricta inmediatez de lo presente no puede, según su dimensión propiamente física, ser otra cosa que un influjo directo u originario, eficazmente ejercido sobre la subjetividad si esta es corpórea, como acontece en el caso de la humana. Tal concepción radicalmente etiológica —en la línea de la causalidad eficiente— es la única que permite superar la ambigüedad y dificultad de la noción de la presencia. Y cabe efectivamente comprobarlo haciendo el ensayo de identificar la presencia física con el contacto o con la proximidad, que son las otras modalidades de la inmediatez de lo físicamente presente. Baste observar que los sentidos externos, sobre los cuales ejercen su directa eficiencia las mismas realidades que les son intencionalmente presentes, pueden captar cosas muy lejanas y dejar de captar otras muy próximas (o con las cuales incluso se mantienen en contacto, como, *v. gr.*, las lentillas aplicadas materialmente a los ojos).

Tienen, pues, los objetos de la imaginación el carácter de lo «físicamente ausente» por cuanto no ejercen sobre ella una eficiencia directa u originaria. De ahí la necesidad de que la imaginación produzca esos iconos mentales o «especies expresas» en donde contempla sus objetos. Al no ser lo imaginado una realidad efectiva que por su influjo directo provoca en una subjetividad la actividad de aprehenderla, es necesario que sea esta subjetividad la que por sí sola se lo haga presente, forjándolo y, a la vez, aprehendiéndolo. Imaginar es simultáneamente un conocer y un hacer, de tal manera que

lo imaginado deja de ser-aprehendido cuando deja de ser-forjado y deja de ser-forjado al dejar de ser-aprehendido. Este cabal sincronismo del hacer y del conocer es un rasgo fenomenológico inmediatamente evidente en el comportamiento de la imaginación innovadora, pero también pertenece al de la imaginación iterativa, porque si bien en este se repite un objeto ya conocido, el volver a representarlo es un volver a hacerlo, pues en ninguna ocasión deja de tener lo imaginado el carácter de «físicamente ausente», careciendo, por tanto, de la capacidad de hacerse presente por sí mismo mientras se encuentre en esa situación. La re-producción, que la facultad de imaginar lleva a cabo, de lo que estuvo físicamente presente a la sensibilidad externa, no deja de ser una efectiva producción, y ello la distingue esencialmente de las iteraciones a cargo de los sentidos externos, como cuando volvemos a oír un mismo sonido o como cuando repetimos la visión de un determinado color, etc.

Indispensables a la imaginación, tanto en sus «creaciones» cuanto en sus puras y simples reiteraciones, las especies expresas dan solución al problema de la presencia intencional de lo físicamente ausente a una potencia sensible, pero suscitan, en cambio, otro problema: el de cómo es posible que siendo realmente hechas, producidas, por la imaginación, el objeto de esta potencia no sea en todos los casos algo real, al menos mientras está siendo objeto de ella. Una de dos: o bien la especie expresa no queda objetivada por la facultad de imaginar, comportándose únicamente como un requisito imprescindible para que esta aprehenda su objeto, y entonces no se comprende cómo llega a suplirse la ausencia física de lo imaginado en cuanto tal; o bien la especie expresa es aprehendida por la imaginación, y en ese caso no cabe que haya de ser realmente producida (ya que podemos imaginar lo inexistente), pero, si ello es así, no se ve la manera de poder compensar la ausencia física de todo lo imaginado en tanto que imaginado.

Hay, con todo, una forma de salir del dilema, y es el recurso a la teoría del signo. En efecto, el cometido del signo consiste en hacer intencionalmente presente a algo distinto de él, y para ello no se requiere la existencia de lo que así es presente. La realidad de lo significado no es necesaria para la del signo, ni para que este cumpla su función. Por tanto, si la especie expresa de la imaginación se comporta como un signo de lo imaginado, cabe perfectamente que lo imaginado sea real, a pesar de que la correspondiente especie expresa sea un producto *sensu stricto* existente y también cabe que la especie expresa de la imaginación sea captada por esta facultad en la misma operación cognoscitiva donde lo imaginado es aprehendido, pues cuando el signo cumple su función lo significado es captado en el mismo instante en que él lo es. No hay entonces dos fases, una para el signo y otra para lo significado. Mas tampoco se trata de que en una sola operación queden el signo y lo significado aprehendidos como contrapuestos entre sí. El ejemplo de lo que sucede en la lectura hace patente que no hay tal contraposición, aunque los signos que en ella se utilizan puedan también captarse (como todos los signos instrumentales) en calidad de objetos diferentes de aquello que significan.

Si describimos con entera fidelidad lo que cuando leemos acontece, no podremos

limitarnos a decir que, a la vez que vemos unos signos, también imaginamos y entendemos sus significaciones. Ciertamente, para que haya lectura es indispensable la visión de los signos, pero también resulta imprescindible que los veamos «como si no los viesemos», lo cual excluye su contraposición objetual a lo imaginado y entendido en la actividad de leer. Pues bien, de un modo radicalmente análogo, la actividad de la imaginación capta sus especies expresas «como si no las captase», es decir, sin hacer estación en ellas, sino, por así decirlo, atravesándolas y alcanzando *ipso facto* lo imaginado. Solo de esta manera puede darse una coherente y suficiente explicación de esa impresión que tenemos de estar produciendo algo —justamente una imagen— cuando ejercemos la facultad de imaginar. Ni lo imaginado es físicamente producido por la imaginación (sería entonces imposible imaginar lo inexistente), ni la correspondiente especie expresa —la imagen— es temáticamente aprehendida (como tampoco son temáticamente aprehendidos en la lectura los signos, aunque sin verlos no podemos leer). De tal modo se subordina el signo a lo significado, que en la esfera de la atención aquel queda encubierto o como eclipsado por este. En suma: cuando imaginamos, producimos unos iconos o imágenes —las especies expresas— que si bien de algún modo se objetivan, no son lo propiamente imaginado, puesto que cabe que lo imaginado exista con independencia de la respectiva subjetividad y porque también cabe que no exista, aunque esté siendo real su especie expresa.

Las diferencias con lo que sucede en el caso de la lectura han de tomarse asimismo en consideración, pues su examen permite un mayor esclarecimiento de la índole propia de lo imaginado en cuanto tal. Esas diferencias pueden quedar esquematizadas en dos puntos: 1.º, mientras que en la actividad de la lectura intervienen (entre sí articulados hasta el punto de constituir prácticamente una sola función mental) actos ejecutados por distintas potencias (al menos, fundamentalmente, por las de la vista, la imaginación y el entendimiento), el ejercicio de la imaginación es, en cada una de sus ocasiones, un acto único que esta potencia cumple al llevar a cabo, en uno y el mismo instante, la producción de la especie expresa, su captación implícita o atemática y la explícita aprehensión de lo imaginado; 2.°, los signos que en la lectura se utilizan pueden ser aprehendidos, fuera de ella, sin que sus significados aparezcan, cosa, en cambio, imposible para esos otros signos que son las especies expresas de la imaginación, pues solo cabe que existan cuando esta facultad está en funciones y, por ende, cuando lo imaginado está siendo efectivamente un objeto aprehendido.

La génesis intencional de los objetos de la imaginación, tanto de los reales como de los irreales, tiene lugar, por consiguiente, en la génesis física de sus especies expresas. Mas con esto tenemos una prueba de que también en el ámbito de la facultad de imaginar es necesaria la mediación de lo real para que lo irreal se objetive, pues las especies expresas de la imaginación no pueden ser producidas sin quedar a la vez captadas a su modo y manera, y ello no deja de acontecer en las ocasiones en las cuales lo imaginado es un objeto carente de valor transobjetual. Por lo demás, la diferencia entre la imaginación iterativa y la innovadora o creadora es, a estos efectos, enteramente irrelevante. Los *nova* urdidos por la imaginación están hechos con elementos presentes en el

comportamiento iterativo de esta misma potencia, los cuales quedan objetivados por la mediación de las especies expresas correspondientes; y la innovadora combinación de esos mismos elementos se cumple con otra especie expresa que, al igual que las anteriores, queda asimismo aprehendida. Ciertamente ello solo es posible en la forma subordinada según la cual todos los signos son captados cuando se comportan como signos (y ya hemos visto que las especies expresas de la imaginación no pueden comportarse de otro modo).

Las objeciones de Husserl a la teoría de las imágenes internas ya fueron discutidas e impugnadas, aun señalando sus parciales aciertos, en el capítulo IV, hacia el final, si bien es verdad que allí solo se habla *nominatim* de la imagen interna que es especie expresa del entendimiento. Lo esencial de lo entonces dicho —lo concerniente a la especie expresa del entendimiento no por ser de esta facultad, sino en tanto que especie expresa — conviene asimismo a la imagen interna producida por la imaginación, y no hace falta incrementarlo ahora con nuevas aclaraciones. Con todo, debe también tenerse en cuenta otro factor real, no menos indispensable cuando es irreal lo imaginado: a saber, la especie impresa que la imaginación ha de haber recibido (procedente del sensorio común y de los sentidos externos) para que en cada caso la especie expresa sea justamente la que es y no otra (cf. Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus Thomisticus* III, 189 b 43-190 a 18).

(El indirecto influjo, más o menos perturbador, de ciertos cuerpos, entre ellos los «alucinógenos», sobre la imaginación, así como la eficacia que en el ejercicio de esta tiene la energía espiritual de la voluntad, son hechos bien comprobados en lo tocante a su mera facticidad, pero cuya esencial intelección no la busca ninguna ciencia positiva, ni es alcanzada por el pensamiento filosófico, si bien este al menos es consciente de la radical dificultad del problema y no puede encubrirlo ni menospreciarlo).

* * *

La intervención de la cogitativa en la formación de lo irreal sensible presenta modalidades muy diversas, todas las cuales pueden, sin embargo, incluirse en dos géneros: el de las que requieren que esta facultad lleve a cabo una apreciación errónea y el de las que no están en este caso. En oposición a los sentidos externos y coincidiendo, en cambio, con la imaginación, la cogitativa puede suscitar irrealidades sin ninguna necesidad de quedar interferida o perturbada en su propio comportamiento, siendo a su vez posible no solamente que al funcionar así la cogitativa opere sobre la base de algún error de la sensibilidad externa o sobre un objeto irreal de la imaginación, sino también sin ninguna necesidad de estas dos clases de apoyo.

Examinemos por separado estos diversos comportamientos de la cogitativa en la constitución de lo irreal sensible, comenzando por analizar lo que ocurre cuando esta objetivación tiene lugar sin que la propia facultad cogitativa cometa ningún error.

1. En la explicación de la génesis de lo irreal imaginario (fundamentalmente idéntica a la de los objetos reales de la imaginación), hubimos de observar que hay ciertos casos en

los cuales la presencia intencional de lo físicamente ausente está dada con la certeza de la irrealidad de este tipo de objetos. Se trataba de aquellos casos donde lo imaginado pertenece a contextos cuya actual inexistencia es segura (ya por su índole de pretéritos, ya por su carácter de futuros), o bien de aquellos otros casos en los cuales lo imaginado «brilla por su ausencia» en algo actual a lo que se encuentra sensorialmente referido. En todas estas ocasiones la certeza de la irrealidad de los respectivos *imaginata* nos la suministra —dijimos— la facultad cogitativa. *Lo decisivo* en la intervención de esta facultad en tales casos es —dijimos también— la certidumbre, sensorialmente vivida, de la irrealidad de lo imaginado en ellos. Pero se ha de advertir que al afirmar que esta certidumbre es «lo decisivo», ha de entenderse por tal lo resolutorio, lo que en último término importa, no lo que en primer término hace falta. Al ocuparnos ahora directamente, y no de una manera incidental, de la aportación de la cogitativa a la génesis de los objetos irreales, es menester dar cuenta de cómo llega a surgir esa certidumbre sensorial de la irrealidad de ciertos objetos imaginados. Planteada de este modo, la cuestión sigue estando referida a la imaginación, pero lo está solamente de una manera indirecta. Lo que *in recto* interesa ahora es explicar la génesis de esa «persuasión de irrealidad» que hemos atribuido a la facultad cogitativa en las mencionadas ocasiones.

Los silogismos en los que se apoya nuestra certeza, también sensorialmente vivida, de la irrealidad de lo imaginado en las ocasiones en cuestión no están formalmente hechos por la cogitativa, mas no solo requieren que intervenga esta facultad para que el entendimiento se pronuncie sobre objetos individuales y sensibles, sino que acaban por refluir en ella, y así sucede que las conclusiones de estos silogismos, además de la fuerza de su argumentada o lógica necesidad, tienen también la certidumbre propia de un conocimiento de experiencia.

Según la hace la cogitativa en esos casos, la apreciación sensorial de la irrealidad de lo imaginado no interviene en la formación del contenido o materia de este objeto, pero es enteramente imprescindible para su formalidad objetual, precisamente porque lo imaginado en tales ocasiones no se exhibe ante la conciencia sin la certeza de la irrealidad que le conviene. En su dictamen la facultad cogitativa no puede entonces errar. Ello se debe a que la apreciación que esta potencia hace es en ella una mera refluencia de una conclusión extraída por el entendimiento en un uso infalible de él, pues no cabe entender que esté existiendo lo que está siendo entendido como parte de algún pasado, o como vinculado a algún futuro, o bien en calidad de ausente en la circunstancia, efectivamente percibida, a la cual lo vincula nuestra imaginación.

Todos los casos de los que hasta aquí hemos venido ocupándonos requieren siempre unos concretos datos que la imaginación nos suministra. Mas también puede la cogitativa intervenir en la promoción de irrealidades sin necesidad de actuar sobre datos imaginados, a la vez que sin cometer ningún error. Ello es lo que acontece cuando la cogitativa opera correctamente sobre unos datos erróneos adquiridos en la actuación de la sensibilidad externa. Aunque entonces la facultad cogitativa está libre de error (porque no lo es en ella la inadvertencia del fallo de otra facultad cognoscitiva), el objeto sobre el cual versa es irreal (en tanto que suscitado en una incorrecta apreciación que algún

sentido externo lleva a efecto) y consiguientemente, su correcta «interpretación» por la cogitativa no puede dejar de suscitar un objeto que es irreal también. Así, *v. gr.*, si por una incorrecta apreciación visual confundo a Pedro con Pablo, mi interpretación del erróneo dato de mi vista me hace presente algo cuya irrealidad, aunque tiene su origen en un fallo de mi visión, también implica en su génesis la intervención de mi facultad cogitativa, pues ni Pedro ni Pablo ni ningún hombre es, en tanto que hombre, un sensible *per se*.

Lo meramente sensible es individual de una manera objetualmente cerrada: no se nos muestra, en cuanto objeto tan solo de la sensibilidad, como individuo de esta o de aquella especie; por ello no podemos confundir al hombre Pedro con el hombre Pablo únicamente en virtud de una desacertada estimación visual, sino por obra, también, de una acertada apreciación (merced al nexo que con la razón mantiene la cogitativa) de la específica índole de estos dos individuos. Y lo mismo sucede cuando, al interpretar un dato erróneo que la sensibilidad externa suministra, lo vinculamos a una entidad dotada de un valor, con signo positivo o negativo, para la vida humana. La captación de los «valores vitales», que en los animales infrahumanos son objeto de su potencia «estimativa», pertenece en el hombre al ejercicio de la facultad cogitativa y se cumple, por tanto, no de un modo instintivo, sino con cierta participación en la razón (de tal manera que, aunque los valores vitales quedan objetivados *in concreto*, las respectivas reflexiones individuales no dejan de connotar su coeficiente específico).

También sin cometer ningún error, la cogitativa interviene en la génesis de lo irreal sensible en otros dos tipos de ocasiones: cuando lo interpretado es una irrealidad imaginada, cuya efectiva inexistencia no nos consta, y cuando voluntariamente se simulan situaciones y estados de ánimo (o bien si se los contempla, a sabiendas de su carácter de ficciones deliberadas). En todas estas eventualidades la intervención de la cogitativa es imprescindible para que queden individualmente objetivados los factores intelectivos que en cada caso la interpretación aporta. En las ocasiones que pertenecen al primero de los dos tipos la cogitativa no llega a ejercer su capacidad discriminatoria del valor extraquidditativo del objeto sobre el cual versa (lo cual se explica por cuanto faltan entonces los recursos indispensables para los silogismos cuya refluencia en la cogitativa proporciona la certidumbre, sensorialmente vivida, de que la existencia de lo imaginado es algo real).

Lo expresado por quien simula un estado de ánimo no es real, sino puramente objetual, en el propio simulador, pero no se da en él abstractamente, sino muy en concreto: concebido precisamente como el individual estado de ánimo que con los ademanes y los gestos se expresa. El objeto irreal que el simulador constituye haciendo uso de su facultad cogitativa es un producto cuya irrealidad esta misma potencia capta, a la vez que advierte la existencia de los ademanes y los gestos que lo van expresando. Y quien contempla la simulación que otro hombre hace, y sabe que es solamente una ficción, la reproduce en sí mismo, también consciente de la realidad de los medios utilizados por el simulador para «exteriorizar» el objeto irreal que hay en su mente. (No cabe duda de que tales medios son objeto *per se* de la sensibilidad externa, mas lo

expresado por ellos lo capta el espectador haciendo uso de su facultad cogitativa, necesaria asimismo para la conciencia del carácter deliberado del propio hecho de la simulación en su efectiva individualidad).

2. Los gestos y ademanes expresivos de situaciones anímicas pueden interpretarse erróneamente (aunque no estén al servicio de un deseo de simulación). Y, si de hecho los «leemos» mal, forjamos unos objetos irreales cuya génesis no cabe que sea idéntica a la de aquellos que surgen cuando la facultad cogitativa no comete ningún error. Ni tan siquiera para los valores vitales más primarios o bajos disponemos de una capacidad de estimación que de forma automática los descubra instantáneamente en los objetos de nuestro conocimiento sensorial. La cogitativa no es un «instinto humano». En primer lugar, hablando con entera propiedad se ha de decir que el hombre no tiene instintos, si por ellos se entiende lo que con ese término se nombra cuando se trata del comportamiento de los animales infrahumanos. La «carencia de instintos» (*Instinktlosigkeit*), atribuida por A. Gehlen (cf. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*) a los hombres en cuanto atañe a lo más peculiar de su conducta, es un hecho suficientemente establecido por la moderna ciencia positiva, si bien debe advertirse que este hecho no estriba en la absoluta carencia de toda espontaneidad, pues semejante falta no se da verdaderamente ni aun en los niveles superiores de la conducta humana. Y, en segundo lugar, nuestra facultad cogitativa, a diferencia de la «estimativa» de los animales infrahumanos, tiene una cierta discursividad —hace, a su modo, inferencias— por virtud de su participación en la razón, y ese carácter procesual o discursivo de su modo de obrar es evidentemente incompatible con las actuaciones *ex abrupto* y las súbitas o instantáneas reacciones del comportamiento propiamente instintivo.

La interpretación de los gestos y ademanes del prójimo, así como la discriminación de la utilidad o la nocividad que lo sensorialmente percibido tiene para la vida humana, son en el hombre funciones de una potencia que a su modo y manera se comporta como una facultad intermediaria entre la sensibilidad y la razón, pues siendo formalmente sensitiva, tiene, no obstante, una índole participativamente racional. Merced a esta situación intermediaria, puede nuestra facultad cogitativa aprehender *in concreto* —individualizados en materiales sensibles— dimensiones y aspectos solo abstractamente cognoscibles por nuestra potencia intelectiva cuando no revierte sobre aquella. Esos aspectos y dimensiones no se limitan a la significación de los gestos y ademanes del prójimo y a la utilidad o la nocividad, para la vida humana, de los objetos sensorialmente percibidos, sino que en principio se extienden a todas las determinaciones (axiológicas y ontológicas) intelectivamente accesibles en esos mismos objetos. Por consiguiente, el comportamiento «discursivo» de nuestra facultad cogitativa es en ella un reflejo —una *refluentia*— de la actividad de nuestro entendimiento cuando este se comporta como *ratio* y no como *natura*, es decir, cuando no se detiene en una evidencia inmediata, sino que infiere o razona. (En último término, la facultad cogitativa es discursiva —no obstante su carácter sensorial— por virtud de su participación en la razón).

Es, por tanto, lógico pensar que los errores de la cogitativa son en ella la refluencia de

unos yerros de la razón, debiéndose, de este modo, a unas ciertas perturbaciones que esta sufre. Lo cual quiere decir que la génesis de los objetos irreales suscitados por la cogitativa en sus falsas apreciaciones se ha de explicar, resolutivamente, como un efecto indirecto de las mismas causas que perturban el uso de la razón. Claro está que, para explicar así el origen de todas las irrealidades de este tipo y únicamente de ellas, ha de entenderse por «perturbación de la razón» cualquiera de las alteraciones o desviaciones —no solo las patológicas— que en el uso de esta potencia nos llevan a interpretar erróneamente algún objeto sensible que a la vez estamos percibiendo. Tales alteraciones o desviaciones en el uso de la razón coinciden todas ellas entre sí por cuanto nos conducen a un error que de inmediato refluye en nuestra facultad cogitativa, pero por lo demás pueden ser muy diversas, según los factores de los que dependen y la importancia de las erróneas interpretaciones que provocan. Veámoslo en dos ejemplos.

a) No cabe duda de que para tomar por gigantes unos molinos de viento hay que tener muy gravemente trastornada la razón, pero asimismo hace falta que esa grave perturbación incluya entre sus propios caracteres una obsesionada *expectativa* de librar combates desiguales, poniendo a prueba un ánimo esforzado. (La misma gravedad pueden tener otras obsesiones muy distintas, nada belicosas ni arriesgadas, pero no menos fecundas en dislates de ese calibre).

b) No hay, en cambio, ninguna insania, ni tampoco, en rigor, una verdadera obsesión, pero sí una eficaz *expectativa*, en este sencillo caso: «Hago colección de coleópteros y los estoy buscando. Justamente en una hoja descubre mi mirada un curioso animalejo: oval, de color castaño oscuro y con los bordes amarillos. Me acerco con precaución para cogerlo, pero me había equivocado. Era solo una mancha parda y reseca en la hoja» (cf. H. Leyendecker, *Zur Phänomenologie der Täuschungen*, I Teil, Absch. a, 4). También es este un error de la facultad cogitativa. El deseo de encontrar lo que se está buscando «hace ver» lo que realmente no hay. La inferencia que ha hecho la razón sobre el dato captado con la vista está perturbada por la imagen de lo que se quiere encontrar, y esa errónea inferencia es lo que entonces refluye en la cogitativa, que lo traduce «perceptivamente». (Por supuesto, todo ello acontece en un tiempo tan corto, que lo vivimos como si fuera un instante y de tal suerte que los elementos analíticamente señalados en la explicación no se dan nunca escindidos, sino en indivisible y viviente unidad).

c) Los factores desencadenantes de los errores de la cogitativa pueden no ser deseos, sino temores, y en principio cabe también la posibilidad de que no pertenezcan a la voluntad ni al apetito sensible, sino que sean tendencias inconscientes. Pero han de tener un eco en la imaginación, porque sin él no pueden incidir en la razón ni tampoco en las inferencias cuyo directo influjo en la cogitativa hace que esta genere un objeto irreal. Una imagen muy fuerte o viva tiene a veces una eficacia equiparable a la de un gran temor o un intenso deseo. El hecho es bien conocido, pero aquí solo importan sus repercusiones en la promoción de las irrealidades suscitadas por las falsas apreciaciones de la cogitativa.

* * *

La explicación de la génesis de las irrealidades vinculadas a la facultad de recordar no plantea unas cuestiones tan heterogéneas entre sí como las concernientes al origen de las irrealidades suscitadas por la facultad cogitativa. Si atendemos a su materia o contenido, lo irreal adscrito a la memoria nos presenta una ingente variedad, donde tienen cabida todos los objetos irreales de la sensibilidad externa y de la interna, pero esa variedad no determina unas diferencias relevantes en la forma de la objetivación memorativa, ni tampoco las presupone. Por otra parte, la necesidad de la «especie expresa» para que lo irreal mnémico quede sensorialmente objetivado (a pesar de ser algo físicamente ausente) no obliga a añadir nada a lo ya dicho en la explicación de la génesis de las especies expresas de la imaginación. Los iconos mentales imprescindibles para poder recordar —pues lo recordado es, en cuanto tal, siempre un objeto físicamente ausente— no difieren de los precisos para que cumpla su oficio la imaginación; y el cometido propio de la memoria, la función que solo ella cumple, no consiste en formar imágenes, sino en hacer que lo dado en algunas de ellas se nos haga presente como habiéndose dado en el pretérito.

Prescindiendo, por tanto, de las cuestiones en torno a las especies expresas necesarias para la presencia intencional de lo físicamente ausente —cuestiones que ya a propósito de la imaginación fueron arriba tratadas—, los puntos fundamentales y específicos en el análisis de la gestación de lo irreal adscrito a la memoria son solamente dos: *a)* ¿de qué modo ha de haberse conservado el objeto irreal que por obra de la memoria reaparece?; *b)* ¿qué es necesario para la aparición de lo irreal en calidad de objetualmente pretérito?

a) La tesis según la cual lo recordado ha sido conservado en la memoria una vez hecha su primera objetivación no es expresiva de una evidencia inmediata. Semejante conservación no es propiamente un dato de nuestra misma conciencia, como quiera que no tenemos nunca la impresión de estar manteniendo algo para hacerlo objeto de recuerdo y de mantenerlo de tal modo que aún no esté siendo objetivado así. Se trata, pues, de una tesis solamente posible como expresiva de la conclusión de un cierto razonamiento. El recuerdo no es meramente la reaparición de un objeto, sino también la conciencia de que ese mismo objeto reaparece, y esta conciencia no sería posible si se hubiese extinguido por completo la de la anterior aparición. Claro está que en cuanto acto se ha perdido, pero no cabe que se haya extinguido de una manera absoluta, porque si así aconteciera no podría después aparecer como una «conciencia previa» de lo que es recordado.

¿De qué modo puede conservarse un objeto irreal? ¿Es siquiera posible la conservación de un tal objeto? Conservarse es mantenerse en la existencia algo que ya la posee, y lo irreal no la tiene, bien por haberla perdido, bien porque nunca existió. Sin embargo, la previa conciencia de lo recordado fue real cuando se estaba ejerciendo (tanto si lo recordado no era aún irreal, como si ya lo era), y antes de extinguirse como acto pudo haber dejado algún vestigio, una cierta reliquia, en la propia subjetividad que la ejerció. Gracias a ese vestigio o reliquia, la previa conciencia de lo mismo que luego es recordado se conserva o mantiene en cierto modo, no formal, sino virtual; y en tanto que

esa conciencia permanece, no en sí misma, pero sí a través de alguna huella de su efectividad, también su objeto se mantiene en cierto modo, no explícitamente como objeto o término intencional de una conciencia en acto, sino en tanto que existe un remanente de la objetivación que de él se hizo.

La conservación de lo irreal mnémico —en la cual, según lo que acabamos de decir, lo conservado no lo es propiamente algo irreal, sino un cierto vestigio real de lo que fue su conciencia— ha sido siempre afirmado en términos metafóricos. Ya Platón compara la memoria (*Teetetos*, 191 c-e) con una cera capaz de recibir impresiones (κήρινος ἐκμαγεῖος), de tal manera que de lo que en ella queda grabado podemos tener recuerdo y ciencia (ὃ μὲν ἂν ἐκμαγῇ, μνημονεύειν τε καὶ ἐπίστασθαι) mientras la imagen de ello permanece (ἕως ἂν ἐνῇ τὸ εἴδωλον αὑτου). No son más rigurosos los términos en los que se establecen las precarias hipótesis neurofisiológicas sobre «engramas», «huellas mnémicas», «esquemas mnémicos», etc. Y no es que no existan unos correlatos anatomofisiológicos, con procesos eléctricos y bioquímicos, de la «conservación» que a la memoria se atribuye, sino que esa conservación no es —repitámoslo— una directa, formal y propiamente dicha conservación.

b) Para la aparición de lo irreal en calidad de objetualmente pretérito se requiere, en primer lugar, que su contenido tenga una básica coincidencia con el de algo que por la misma subjetividad haya sido objetivado previamente. Dado que la coincidencia así exigida atañe exclusivamente al contenido o materia del objeto iterado, lo irreal puede aparecer en calidad de objetualmente pretérito, tanto si era, como si no era, algo real cuando fue inicialmente aprehendido. Lo irreal mnémico no es necesariamente, ni siquiera en la mayor parte de los casos, un objeto cuya irrealidad es recordada, sino un objeto que cuando está siendo recordado es irreal (lo cual no excluye, ni incluye, que también lo fuese anteriormente). Ahora bien, la básica coincidencia de los contenidos o materias objetuales, aunque ciertamente imprescindible, no es suficiente para que exista un recuerdo. Tanto si era como si no era irreal en el momento de la previa objetivación que el ser-objeto-de-memoria presupone, es necesario que lo recordado, para ser efectivamente un objeto de la memoria, aparezca precisamente como algo que vuelve a aparecer, de tal modo y manera que su iteración, además de resultar ejecutada, quede asimismo aprehendida. Y ello exige, naturalmente, que junto con la conciencia de la básica identidad del contenido, también se esté ejerciendo la conciencia de una objetual oposición de índole puramente cronológica: la oposición entre el presente sincrónico del acto de recordar y el pretérito al que lo recordado pertenece.

Lo irreal adscrito a la memoria queda siempre constituido en calidad de objetualmente perteneciente al pretérito, sin que para ello haga falta que también pertenezca a él de una manera ontológica. Esta forma de pertenecer al pretérito conviene exclusivamente a lo que ha existido y ha dejado de existir, es decir (en el supuesto de que sean recordados), a los objetos que se inscriben en uno de los dos géneros de lo irreal mnémico, siendo el otro género aquel en que se encuadran los objetos que antes de ser recordados no tenían más valor extraquidditativo que su pura objetualidad. Pero el hallarse constituido en calidad de objetualmente perteneciente al pretérito es imposible sin que la subjetividad

que lleva a cabo esta objetivación se connote a sí misma en calidad de presente y como la misma que antes conoció ese mismo objeto. Tal connotación, aunque en su análisis resulta un tanto complicada, es ejercida por la subjetividad no solamente con toda naturalidad y sencillez, sino en un solo acto, el mismo en el que consiste el recordar. De esta suerte, además de ser *temáticamente iterativo* de algo desprovisto de existencia, el mismo acto en el que lo irreal se constituye en calidad de objetualmente perteneciente al pretérito es connotativamente iterativo de la realidad de la subjetividad que lo ejecuta. Mas esto exige que la subjetividad tenga —de una manera atemática o preobjetual, aunque no por ello menos efectiva— la conciencia de una cierta sucesión que es en ella la sucesión de su propia conciencia.

Sin la vivencia de su propio tiempo, el cual es, fundamentalmente, sucesión de la propia conciencia que de sí tiene la subjetividad, esta no puede generar objeto alguno —irreal o real— que objetualmente quede adscrito al pasado. Bien es verdad que no toda conciencia de una sucesión lleva consigo una sucesión de la propia conciencia y, por ende, una temporalidad. La conciencia divina no sería absoluta, es decir, totalmente incondicionada, si estuviese sujeta a la condición de tener en sí misma que cambiar para ser conciencia de un cambio. No tiene, pues, razón Husserl cuando afirma (*Formale und transzendentale Logik*, Beil. II, § 2 y § 5), que «solo es concebible una vida de conciencia como vida dada originalmente con una forma esencial de facticidad, con la forma de la temporalidad universal». Pero aplicada a la conciencia humana es cierta esa observación de Husserl, como también esta otra (hecha en el mismo lugar): «con cada vivencia que se presenta en el modo primordial del presente inmanente (de la cual tenemos conciencia *en cuanto* vivencia que se presenta de *ese* modo) se liga, con necesidad irrevocable, una conciencia "retencional"; esta es una modificación original por la cual el modo primordial de lo "dado en el presente" transita, en síntesis continuadas, hasta la forma modificada de lo "recién" pasado».

La «producción intencional» de lo irreal adscrito a la memoria va necesariamente antecedida por algún acto de conciencia de él y por la física extinción de este mismo acto, del cual únicamente se mantiene (no en la conciencia, sino en la subjetividad aptitudinalmente consciente) algún vestigio o reliquia. La extinción de ese acto no acontece sin la «conciencia intencional» de que habla Husserl, muy probablemente influido por las ideas de C. Stumpf (*Erkenntnislehre* D, 15 y 16) acerca de las *Gedächtnisbilder* o imágenes de la memoria que algunos llaman «inmediata», en oposición a las *Erinnerungsbilder* o construcciones del recuerdo o memoria propiamente dicha. Pero la conciencia retencional no se refiere directamente nada más que a los actos de conciencia y no genera intencionalmente todas las irrealidades mnémicas, sino tan solo las que no han perdido continuidad objetual con el presente de cada ocasión.

XVIII. El origen de lo irreal inteligible

§ 1. Cómo se forman los entes de razón

La explicación de la génesis del *ens rationis* ha sido llevada a cabo en la totalidad de sus puntos fundamentales por los mismos pensadores de la Escuela a quienes se debe la elaboración de la teoría metafísica y lógica de este linaje de objetos. Las escasas referencias al ente de razón que pueden encontrarse en un Spinoza, un Wolff o un Kant, y que ya han sido aquí examinadas en el capítulo XIV, no son sino simples ecos —en ocasiones, meramente verbales— de las teorías escolásticas, y su aportación al análisis del origen del ente de razón es prácticamente nula. Hay en Kant, ciertamente, una justificación de los *noúmena,* donde algo se dice sobre el origen de los respectivos conceptos, en los cuales estriba lo designado por Kant con el nombre de «entes de razón»; pero la coincidencia de los *noúmena* con los *non entia realia* concebidos como si fuesen entes es tan solo verbal, salvo en lo concerniente a su común carácter inteligible. Y por lo que toca al *nihil privativum* y al *nihil negativum* de la tabla kantiana de la nada, los cuales son asimilables, respectivamente, a las *privationes* y a los *entia prohibita* de la terminología de la Escuela, no hay en Kant una discusión de la manera en que llegan a quedar constituidos como tales objetos.

El análisis «escolástico» de la génesis del ente de razón es irreductible a una teoría compactamente unitaria u homogénea. Las discrepancias entre los cultivadores de ese análisis —junto a básicas o muy decisivas coincidencias— son de no escasa monta en diversos aspectos de innegable interés. Una de las mejores explicaciones globales, tal vez la más sistemática, del análisis escolástico del surgimiento de los entes de razón se encuentra en los artículos IV, V y VI de la Segunda Cuestión del tratado de Lógica (*In universam Aristotelis logicam quaestiones*) del *Curso Filosófico* de los Complutenses.

Recogidos en una serie de puntos fundamentales, expongo a continuación los hallazgos que considero más sólidamente establecidos entre los de mayor relevancia en el análisis escolástico de la formación del *ens rationis*, añadiendo, en todas las ocasiones oportunas, las reservas y los esclarecimientos que, a mi modo de ver, son necesarios o, cuando menos, convenientes.

1. La más fundamental y radical de todas las ideas sostenidas en el análisis escolástico del origen del ente de razón es la expresada en la tesis según la cual lo que carece de ser no puede ser-entendido si no queda fingido como algo que lo posee. En favor de esta tesis suele aducirse un célebre texto de santo Tomás (*De natura generis*, cap. 1), donde, tras afirmarse que es el ente el objeto primario del entendimiento en virtud de la imposibilidad, señalada por Aristóteles, de la intelección de lo que no es ente en acto (*ens namque est obiectum intellectus primum, cum nihil intelligi possit nisi secundum quod est ens actu, ut dicitur in IX Metaph.*), se sostiene, en calidad de corolario de ello, que ni aun lo opuesto al ente, a saber, el no-ente, es aprehensible sin que en manera alguna sea fingido como algo que es (*Unde nec oppositum eius intelligere potest intellectus, non ens scilicet, nisi fingendo ipsum ens esse aliquo modo*), produciéndose, así, un ente de razón cuando el entendimiento trata de captarlo (*quod, cum intellectus apprehendere nititur*, *efficitur ens rationis*). Para poner de manifiesto la inspiración aristotélica de esta idea, el propio santo Tomás, que ya ha acudido a Aristóteles en el inicio de su argumentación, vuelve a citarlo al final en los siguientes términos: «de ese modo de ente [se refiere al ente de razón] es del que en el libro V de la *Metafísica* se dice que es ente, en una cierta modalidad, aquello acerca de lo cual se pueden formar proposiciones, aunque no tenga esencia» (*de quo modo entis dicitur in V Metaph. quod ens uno modo dicitur, de quo possunt propositiones formari, etsi essentiam non habeat*).

Aristóteles no ha elaborado una teoría general del ente de razón, ni ha indagado tampoco el origen de este ficticio ente. El texto, citado por santo Tomás, del libro V de la *Metafísica* se limita a decir: «Además, "ser" y "es" significa que algo es verdadero, y "no ser" significa que algo no es verdadero, sino falso, tanto en la afirmación como en la negación; por ejemplo, que Sócrates *es* músico significa que esto es verdadero, y que Sócrates *es* no blanco significa que es verdadero esto; pero que la diagonal no es conmensurable significa que esto es falso» (ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ ψεῦδος, ὁμοίως ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, οἷον ὅτι ἔστι Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθὲς τοῦτο, ἢ ὅτι ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι ἀληθές: τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος, 1017 a 31-35). No se ve de un modo inmediato el nexo entre lo dicho aquí por Aristóteles y el concepto del ente de razón como algo carente de entidad y concebido, sin embargo, como ente. Pero el nexo se hace perceptible al advertir que, en la acepción del «ser-verdadero», el «ser» puede atribuirse no solamente a las proposiciones, sino también a aquello respecto de lo cual estas se forman, es decir, a sus objetos, aunque no tengan una efectiva entidad o genuino ser. Así lo expresa santo Tomás en su glosa a Aristóteles, cuando habiendo distinguido entre el modo en que el ser se atribuye únicamente a los predicamentos y el modo en que se atribuye en general a todo aquello de lo que cabe decir que es verdadero, afirma que «a veces se atribuye a algo el ser en este segundo modo y no en el primero, porque el entendimiento concibe como un cierto ente lo que en sí es un no-ente, como la carencia de ser y otros objetos por el estilo» (*quia aliquid, quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et huiusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo modo, et non primo, In Met.* V, lect. 9, n. 896).

El argumento de santo Tomás en *De natura generis,* cap. 1, lo admite Suárez (Disp. LIV, sect. 1, n. 8), quien lo expone en los siguientes términos: «Como quiera que el ente es el objeto adecuado del entendimiento, este no puede concebir nada sino al modo del ente, y así, cuando trata de concebir las privaciones o las negaciones, las concibe al modo de entes, y de este modo forma entes de razón» (*Cum enim obiectum adaequatum intellectus sit ens, nihil potest concipere nisi ad modum entis, et ideo dum privationes aut negationes concipere conatur, eas concipit ad modum entium, et ita format entia rationis*). Ello no obstante, Suárez estima que la explicación de santo Tomás es válida solo para las negaciones y las privaciones, de tal forma que las relaciones de razón se deben a la imperfección del entendimiento humano y los *entia prohibita* se explican como resultado de una cierta fecundidad de esta misma potencia (*loc. cit.*). Pero frente a Suárez cabe observar: *a)* que no solo son en sí no-entes las negaciones y las privaciones, sino también las relaciones de razón y los *entia prohibita* o quiddidades paradójicas; *b)* que el argumento de santo Tomás se aplica a las negaciones y las privaciones por cuanto son en sí no-entes, no por la especial manera en que lo son; *c)* la imperfección del entendimiento humano tiene que ver con el origen de todos los *entia rationis* y no solo con la génesis de las relaciones de razón, porque es una manera imperfecta de aprehender un no-ente el captarlo al modo de un ente, es decir, según algo que en él mismo no se da; *d)* la fecundidad del entendimiento humano para construir objetos no se limita al caso de las quiddidades paradójicas, sino que se extiende a todos los entes de razón, puesto que no podemos aprehenderlos sin fingirlos o producirlos. (Debe, sin embargo, reconocerse que en el caso de las relaciones de razón la imperfección del entendimiento humano se acusa más, como factor explicativo, que en los restantes casos, y asimismo se ha de conceder que la fecundidad de nuestro entendimiento es más necesaria para que construyamos las quiddidades paradójicas que para que forjemos los demás entes de razón. Ambas conclusiones se prueban con los mismos argumentos que para su tesis restrictiva emplea Suárez).

2. La única facultad capacitada para construir entes de razón es la propia razón, el entendimiento justamente como potencia intelectiva y discursiva. El motivo en virtud del cual esta tesis, aparentemente tautológica, debe ser formulada es que, además del entendimiento, hay también otras facultades que algo tienen que ver, a su modo y manera, con los entes de razón, ya sea porque los implican o suponen en su propio funcionamiento, ya sea porque este es preciso para que aquellos puedan llegar a formarse o porque cabe que influyan en su formación, aun sin intervenir formalmente en ella. Con el fin de evitar toda apariencia tautológica en el planteamiento mismo de la cuestión acerca de si los entes de razón son producidos por el entendimiento en exclusiva, los Complutenses hacen constar (*op. cit.,* q. 2, a. 4, § 1) el amplio sentido en que toman la fórmula *ens rationis* al preguntarse si tan solo el entendimiento los construye: «Ante todo, es cierto que el ente de razón, si por él se entiende lo significado con este nombre en virtud de su imposición misma, solo es formado por el entendimiento, ya que en ese sentido ente de razón y ente de entendimiento se identifican, ¿y quién dudará que el ente de entendimiento lo puede formar el entendimiento únicamente?» (*Primo est certum, ens*

rationis acceptum pro eo, quod hic nomen ex vi suae impositionis significat, a solo intellectu posse fieri, nam in hac acceptione idem est ens rationis ac ens intellectus, et ens intellectus a solo intellectu posse fieri quis dubitet?). La tautología queda evitada de esta forma: «Así pues, aquí se toma el ente de razón en su más amplio sentido, como ente de ficción, presente en alguna potencia solo de una manera objetual» (*Accipitur ergo in praesenti latius ens rationis pro ente ficto, obiective tantum existente in aliqua potentia*).

El *ens rationis latius* de los Complutenses no equivale al *objeto puro* en la acepción según la cual venimos hablando aquí de él, porque este objeto no es en todos los casos una ficción, aunque en ningún caso es real (transobjetual), y porque no siempre es captado al modo de un ente, dado que ello es posible solo para los objetos del entendimiento, no para los términos intencionales de las potencias de la sensibilidad externa o interna, todo ello sin contar con que el objeto puro no es apodícticamente inexistente nada más que cuando tiene la índole de un ente de razón en el sentido estricto.

La primera de las cuestiones «especiales» que en el análisis escolástico de la génesis del ente de razón se tratan es la de si la voluntad forma objetos de este tipo. La cuestión se suscita porque en ocasiones la voluntad tiende a algún bien meramente aparente u ordena a un fin algo que en realidad no es un medio. Scoto sostiene (*In I Dist.* 45, q. 1) que la voluntad forma relaciones de razón, *v. gr.,* «haciendo» que Dios quede ordenado a las criaturas. En su crítica a esta opinión de Scoto, distingue Cayetano (en sus *Commentaria* a la *Summa Theologica* de santo Tomás, I, q. 28, a. 1) entre el propio ser formal de la relación de razón, por un lado, y, por otro, el fundamento o la causa próxima de ella, reservando para el entendimiento la primera y vinculando lo segundo a la voluntad y a la imaginación («*Distinguendum tamen est, quod relatio rationis potest considerari dupliciter. Uno modo secundum suum esse, et sic non habet esse nisi in intelligi. Alio modo, secundum suam quasi proximam causam, seu fundamentum, et sic causatur et a voluntate et ab imaginativa*»). Y sustancialmente esto mismo afirma Juan de Santo Tomás (*Cursus Philosophicus Thomisticus* I, Log. II, q. 2, a. 4, 304 b 39-305 a 1), al explicar que la voluntad, por tender a un objeto conocido y aprehendido, formalmente no lo conoce ni le da el ser por la razón, resultando del acto apetitivo solamente alguna denominación extrínseca, la cual, si bien es fundamento de un ente de razón, no es en acto sino cuando ese acto es conocido al modo de una forma o relación real («*voluntas cum feratur in obiectum cognitum et apprehensum, formaliter non cognoscit illud nec dat illi esse per rationem, sed solum id, quod resultat ex actu appetitivo, est aliqua denominatio extrinseca, quae quidem est ens rationis fundamentaliter, quando autem actu cognoscitur ad instar formae seu relationis realis, tum existit actu*»).

Así pues, la imposibilidad de que la potencia volitiva forme entes de razón se debe a que esta facultad no construye su propio objeto, antes bien, lo supone ya formado o constituido por la facultad intelectiva. Y aunque el «ser-objeto-de-volición» es una pura denominación extrínseca, para que esta se constituya formalmente en calidad de ente de

razón se requiere que el entendimiento la tome como si fuese una determinación que pone intrínsecamente algo en lo que es denominado por ella. (Adviértase, por lo demás, que el argumento vale tanto si lo que hace de objeto-de-volición es un bien verdadero, como si solo es un bien meramente aparente).

Después del examen del problema de si la voluntad forma entes de razón, la tradicional doctrina de este tipo de objetos pasa a discutir si los sentidos externos pueden suscitarlos. Con la sola excepción de Arriaga y de algunos seguidores de Scoto, los más destacados representantes del pensamiento escolástico mantienen la sentencia negativa. Para ello se basan en una doble consideración: *a)* los sentidos externos, aunque en oposición a la voluntad son potencias cognoscitivas, coinciden, sin embargo, con ella por cuanto no forman los respectivos objetos; *b)* lo captado por estas facultades no resulta aprehendido *ad instar entis*, porque las potencias sensitivas, aun captando entidades verdaderas, no se hacen cargo de ellas en calidad de entidades.

Ni Suárez ni Araujo se cuidan de resolver la dificultad que los errores de los sentidos externos plantean a la tesis negativa de que estas potencias susciten entes de razón. En cambio, tanto Juan de Santo Tomás como los Complutenses han prestado seria atención a la dificultad, bien que no en idéntica medida. Juan de Santo Tomás trata de eliminar la objeción (*op. cit.*, I, 301 b 23-32), explicando que el sentido externo no yerra en sí o por sí, aunque de él se dice que yerra «ocasionalmente» por dar ocasión al entendimiento para incurrir en falsedad («*Non enim fallitur sensus externus in se, sed occasionaliter dicitur falli, quia praebet occasionem intellectum, ut fallatur*»). Con el fin de ilustrar su explicación, añade Juan de Santo Tomás un ejemplo que desde luego no es un caso de error de la sensibilidad externa. «La vista que ve el oropel no se engaña, juzgándolo oro; antes bien, este juicio pertenece al entendimiento. La vista solo aprehende esa apariencia cromática del oropel, en lo cual no hay falsedad ni ficción» (*Visus videns aurichalchum non fallitur iudicando, quod sit aurum, sed hoc iudicium pertinet ad intellectum. Visus autem solum apprehendit illam apparientiam coloris aurichalchi, in quo falsitas aut fictio non est*). Pero este ejemplo, aunque indudablemente permanece en la línea del argumento al cual se subordina, no está, en cambio, en la de los casos que en principio cabe tomar como pruebas de que los sentidos externos forjan entes de razón por cuanto a veces captan ciertos objetos, que son pura y simplemente objetuales, como si fuesen verdaderos seres. El color del oropel no es un objeto pura y simplemente objetual. Dicho de otra manera: los ejemplos que deben considerarse al discutir si los sentidos externos forman entes de razón son aquellos en los que estas mismas facultades llevan a cabo (*per accidens*, pero de un modo efectivo) apreciaciones erróneas, *iudicia naturalia* (no intelectivos, claro está), donde se constituyen objetos inexistentes, pues aunque es cierto que no todos estos objetos son entes de razón, también es verdad que todo ente de razón es un objeto desprovisto de existencia.

Entre los tres ejemplos examinados por los Complutenses hay uno —el del sabor amargo de lo dulce juzgado por un gusto indispuesto— cuya explicación es idéntica a la ofrecida por Juan de Santo Tomás para su propio ejemplo. Pero es bien distinta, en cambio, la que los Complutenses proponen para los otros casos que consideran: por una

parte, los colores del arco iris y los del cuello de la paloma, y, por otra parte, la curvatura aparente del bastón inmerso en el agua. Estos dos tipos de fenómenos ópticos son, para los Complutenses, casos de meras apariencias, pero no de ficciones («*Visus attingit colores, ac si essent, fingendo in eis similitudinem coloris, neg. ant.»; «tunc casus videri curvitatem non fictam, sed apparentem, et intentionalem, quae tamen licet vera curvitas non sit, est vera apparientia*»). Con ello queda probado que la vista no forja en tales ocasiones ningún ente de razón, pues en ellas no capta nada *ad instar entis* de una manera ficticia.

Acerca de si la facultad de imaginar puede fingir entes de razón mantiene Suárez una tesis un tanto extraña y ambigua. Por una parte, el argumento que usa para negar a la sensibilidad la capacidad de construir entes de razón está formulado sin hacer distinción alguna entre los sentidos externos y los internos, y sin hacer tampoco dentro de estos ninguna salvedad para la imaginación. El argumento consiste (Disp. LIV, sect. 2, n. 17) en que la sensibilidad no reflexiona, ni es inquisitiva de la quiddidad de la cosa, sobre todo por no ser el ente en cuanto ente su objeto adecuado («*Sensus enim non est reflexivus neque inquisitivus quidditatis rei…, maxime cum ens ut ens non sit adaequatum obiectum sensus*»), lo cual no conviene solo a los sentidos externos, sino también a los internos, sin que la imaginación quede excluida. Pero, por otra parte, e inmediatamente después de declarar bien probado que ni la voluntad ni la sensibilidad forman entes de razón, afirma (n. 18) que puede hacerse una excepción con la imaginación humana, la cual en ocasiones finge algunos entes que nunca, en verdad, existen o que incluso carecen de la posibilidad de existir, componiéndolos con entes sensorialmente captables, como cuando finge una montaña de oro, la cual, aunque no exista, es posible, pudiendo fingir del mismo modo algo imposible, como la quimera («*Ab hac tamen generali regula excipi potest imaginatio humana, quae interdum fingit quaedam entia, quae revera nusquam sunt, vel etiam esse non possunt, componendo illa ex his entibus quae sub sensum cadunt, ut cum fingit montem aureum, qui non est, licet sit possibilis; eodem tamen modo fingere potest rem impossibilem, ut chymaeram*»). Sin embargo, el asunto no queda claramente resuelto, como quiera que Suárez deja sin decidir si la imaginación humana hace esas ficciones solamente por su participación en la razón y nunca sin su ayuda, de tal modo que hablando absolutamente sea a la razón a quien haya que atribuirlas («*tamen, quia imaginatio humana in hoc participat aliquo modo vim rationis, et fortasse nunquam id facit nisi cooperante ratione, ideo haec omnia dicuntur entia rationis, et simpliciter loquendo, etiam hoc munus rationi tribuitur*»).

Más ponderadas y rigurosas son las aportaciones de Juan de Santo Tomás y de los Complutenses a esta misma cuestión. Para Juan de Santo Tomás, los sentidos internos (*op. cit.,* I, 301 b 33 a 3) no construyen, formalmente hablando, entes de razón, limitándose a representar materialmente aquello al modo de lo cual los entes de razón se forman («*Sensus interni non formant entia rationis formaliter loquendo, licet materialiter repraesentare possint id, ad cuius instar formatur ens fictum, quod est materialiter formare entia rationis*»). Y aunque la imaginación puede forjar, por

ejemplo, una montaña de oro o ese animal compuesto de cabra, león y serpiente, que es la quimera, solo capta en ellos lo que de sensible o sensorialmente representable tienen («*v. gr., imaginativa potest formare montem aureum et similiter animal compositum ex capra, leone et serpente, quod est chimaera. Sed in istis solum attingit id, quod sensibile seu quoad sensum repraesentabile est*»).

La posibilidad de elaborar formalmente entes de razón es también negada por los Complutenses a la imaginación y a los demás sentidos internos, basándose, sobre todo, en que estas potencias no distinguen entre el ente y el no-ente en cuanto tales. Para poder construir entes de razón se requiere algo más —aclaran los Complutenses (*op. cit.*, q. 2, a. 4)— que la capacidad, poseída sin duda por la imaginación, de representar objetos físicamente ausentes. La ausencia física de lo representado no es esa completa falta de entidad que caracteriza al ente de razón por virtud de su imposibilidad constitutiva. El ente de razón no es tan solo un objeto que de hecho está físicamente ausente, sino un objeto que no puede estar presente de una manera física, lo cual no puede decirse de las construcciones de la imaginación («*licet res, quae apprehenditur per sensus ut praesens sit absens, non tamen repugnat quod sit praesens: ex quo non inferas apprehendi non ens, ut ens, quia non praesens non est non ens simpliciter, sed secundum quid et cum adito*»).

En conclusión: lo inteligible apodícticamente inexistente es producido, en calidad de objeto, por la facultad intelectiva y tan solo por ella, de tal suerte que la voluntad y los sentidos, tanto externos como internos, no pueden desempeñar en la génesis del ente de razón nada más que funciones meramente auxiliares y preparatorias. (La voluntad puede imperar la actividad intelectiva necesaria para formar un ente de razón, y los sentidos externos e internos suministrar directa o indirectamente los materiales precisos para la abstracción, sin la cual el entendimiento humano no entra en actividad).

3. Conocer un ente de razón no es lo mismo que producirlo o formarlo. Cabe, efectivamente, conocer de un modo retrospectivo un ente de razón ya previamente constituido o formado, de tal manera que la operación que a él regresa lo capte en calidad de algo ya hecho y no de un producto de ella. El entendimiento humano tiene la capacidad de volver sobre sus propias operaciones, incluidas también todas aquellas en las que los entes de razón se suscitan, y ninguna de esas mismas operaciones puede resultar objetivada —en virtud de la re-flexión— sin que asimismo queden objetivados, precisamente como efectos suyos, los entes de razón que en ellas surgen. Dicho con otras palabras: la conciencia temática, propia y formalmente objetual, de los actos intelectivos que producen entes de razón es conciencia también temática de estos productos, *i. e.*, conocimiento explícito de ellos y justamente en calidad de efectos de esos actos intelectivos. Con todo, aunque en las intelecciones productivas de entes de razón no queden aprehendidos estos entes de una manera temática como efectos de ellas, no por eso se ha de pensar que de ningún modo son en ellas conocidos. Un ente de razón no puede quedar formado sin estar siendo objeto de intelección. Es imposible que primero sea hecho y ulteriormente pase a ser-conocido, pues no tiene más ser que su pura objetualidad ante una conciencia intelectiva en acto (su *esse obiective tantum in*

intellectu). La posibilidad de conocerlo como previamente producido no supone la posibilidad de producirlo sin llegar aún a conocerlo de ninguna manera. Lo que a los entes de razón puede faltarles una vez ya formados es el ser-temáticamente-conocidos, explícitamente considerados como tales entes de razón, pero no toda forma de presencia a una conciencia intelectiva en acto, no todo modo y manera de estar siendo el objeto o término intencional de un efectivo acto de entender.

Dos tomistas contemporáneos, J. Gredt y J. Maritain, han renovado y subrayado la tesis, formulada por Juan de Santo Tomás (*op. cit*., I, 304 a 6-14), según la cual el conocimiento donde el ente de razón se forma no es el conocimiento reflejo que se refiere a él en calidad de cosa conocida y como lo que es alcanzado, antes bien, se dice que el ente de razón se forma, o resulta, del conocimiento directo por el cual se denomina conocido, al modo de un ente real o de una relación real, lo que en sí mismo es un no-ente real o algo que en realidad no es relativo («*Cognitio formans ens rationis non est reflexa respiciens ipsum tamquam rem cognitam et ut quod, sed illa cognitio directa, quae ipsum non ens reale vel quod realiter relativum non est, denominat cognitum ad instar entis vel relationis realis, dicitur formare vel ex illa resultare ens rationis*»). Indudablemente se inspira en estas ideas J. Gredt al sostener que el conocimiento por el que el ente de razón se forma no es el que reflexiona sobre el ente de razón especulando acerca de él o contemplándolo en calidad de ente de razón, pues tal conocimiento ya lo supone formado, sino el conocimiento directo que capta un no-ente real, o algo que realmente no es relativo, al modo de un ente o de una relación real, no captándose en ese conocimiento directo un ente de razón, sino un no-ente («*Cognitio formans ens rationis non est illa, quae reflectit super ens rationis speculando circa illud seu contemplando ens rationis, ut ens rationis est, haec enim supponit ens rationis iam formatum, sed est cognitio directa, quae cognoscit non-ens reale, ved quod realiter relativum non est, ad instar entis vel relationis realis. In qua cognitione directa id quod cognoscitur non est ens rationis, sed non ens*», *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, n. 111, 4).

Sería injusto afirmar que la tesis de Juan de Santo Tomás es «exagerada» por Gredt al sostener este que, en el conocimiento donde el ente de razón se forma, lo conocido no es un ente de razón (última parte de la tesis acabada de consignar). Juan de Santo Tomás dice justamente eso mismo, puesto que afirma que el conocimiento del ente de razón que se forma es aquel por el cual la denominación de conocido conviene a un no-ente real o a algo que no es relativo realmente. Así expresamente lo formula en el texto arriba citado y, además, se confirma en este otro: «Por tanto, de una manera formal, de suyo y primariamente, el ente de razón no lo forma el conocimiento reflejo por cuya virtud ese ente se denomina precisamente conocido como lo que hace de objeto del conocer (*cognitum ut quod*), sino aquel conocimiento por virtud del cual lo que no es se denomina conocido al modo de lo que es» (*Non ergo cognitio reflexa, qua praecise ens rationis denominatur cognitum ut quod, sed qua denominatur cognitum ad instar entis id quod non est, formaliter et per se primo format ens rationis*, cf. op. cit., I, 304 b 2-7). Todo lo cual, tomado al pie de la letra, autoriza a concluir que para Juan de Santo

Tomás el acto que forma un ente de razón no lo conoce, y que el que lo conoce no lo forma. ¿Hasta qué punto es ello sostenible? ¿No habrá que decir más bien que el acto que forma un ente de razón no lo conoce como tal ente la razón y que el que así lo conoce no lo forma?

También es fiel a la tesis de Juan de Santo Tomás el pensamiento de Maritain (cf. *Les degrés du savoir,* n. 32, nota 139) sobre la diferencia entre «ser» entes de razón y «conocerlos». La esquemática afirmación «son "hechos" por el espíritu antes de ser por él "conocidos" como seres de razón» («*ils sont "faits" par l'esprit avant d'être "connus" de lui comme êtres de raison*») va subseguida de dos complementos que merecen atento examen. El primero de ellos dice así: «Antes de conocer la ceguera y la muerte como entes de razón, antes de darme cuenta de que las pienso como si fuesen cosas, yo hago uso de la idea de la ceguera y de la idea de la muerte para significar que un hombre está privado de la vista o que ha cesado de existir» (*J'use de l'idée de la cécité ou de celle de la mort, pour signifier qu'un homme est privé de la vue ou qu'il a cessé de vivre, bien avant de connaître ces êtres de raison comme tels, de m'apercevoir que je pense "la" mort et "la" cécité comme des choses*). Lo mantenido aquí por Maritain es que, al formar entes de razón con la muerte y con la ceguera no los estamos conociendo en calidad de entes de razón, lo cual no es lo mismo que decir que entonces no los estamos conociendo de ninguna manera. Pero el otro complemento es menos claro: «Desde este punto de vista "*esse est percipi seu intelligi*" no vale ni tan siquiera para el ente de razón: este existe en el espíritu antes de ser conocido, e indudablemente (y he ahí por donde la fórmula idealista se aplica al ser de razón) esa existencia en el espíritu no es, por su parte, otra cosa que un *esse obiectivum seu cognitum*, pero referido al *cognosci* de los elementos reales con los que el ente de razón ha sido construido y de las realidades al modo de las cuales es concebido, no al *cognosci* del ser de razón como tal» (*À ce point de vue "esse est percipi seu intelligi" n'est pas vrai même de l'être de raison: il existe dans l'esprit avant d'être connu; et sans doute (et voilà par où la formule idéaliste s'applique à l'être de raison) cette existence dans l'esprit n'est elle-même qu'un "esse obiectivum seu cognitum" mais qui se réfère au "cognosci" des éléments réels avec lesquels l'être de raison a été construit, et des réalités à l'instar desquelles il est conçu, non au "cognosci" de l'être de raison comme tel*).

Para que un ente de razón quede captado no es necesario aprehenderlo en su calidad de ente de razón, tomándolo como un caso de este tipo de objeto, y si es eso, y tan solo eso, lo que se quiere decir al negar que el ente de razón sea conocido en el acto mismo que lo forma, nada debe objetarse, aunque tampoco estará de sobra advertir que no es esa manera de decirlo la que resulta más exacta y clara. Pero, sobre todo, lo que Maritain afirma acerca de la posibilidad de aplicar la fórmula idealista «*esse est percipi seu intelligi*» al ente de razón es cosa que justifica esta pregunta: ¿de qué modo puede formar al ente de razón un *esse obiectivum seu cognitum* que no consiste —según Maritain declara— en que el propio ente de razón esté siendo objeto de conocimiento, sino en que esté siéndolo algo que no es un ente de razón? ¿Y cómo podría formarse un

ens rationis si la ficción misma en que él consiste no queda en modo alguno conocida? Una ficción que permaneciera ignorada —no ya solo en cuanto ficción, es decir, formalmente, sino también en su contenido o, lo que es igual, materialmente— no podría surtir efecto alguno, y desde luego, el no-ente que es pensado *ad instar entis* no es ninguna ficción (la ficción que con él se hace, y que requiere que se la conozca en su contenido o materia, es el resultado de ese modo de concebirlo).

Sin embargo, las ideas de Maritain y de Gredt, inspiradas en la tesis de Juan de Santo Tomás sobre el conocimiento en el que de un modo primordial el ente de razón se constituye, encierran una verdad que no debe quedar desatendida en el análisis de la génesis del *ens rationis*: a saber, que la ficción de este tipo de irrealidades sería imposible sin la esencial y radical orientación del entendimiento hacia la realidad. Ello se debe no solo, ni de una manera principal, a que concebimos según el modo de lo que existe, o de lo que puede existir, esas ficciones nuestras de lo inteligible apodícticamente inexistente, sino también, y sobre todo, a que el mismo punto de partida para hacer tales ficciones se encuentra en la realidad de algún no-ente o en la de algo que no es de suyo una relación ni un correlato. Es verdad que hay entes de razón basados en otros entes de razón, como en diversos estratos o niveles, pero igualmente es cierto que todos ellos remiten, en definitiva, a la realidad de algún no-ente o a la de algo que no-es-realmente-relación. Primordial y radicalmente —o, como dice Juan de Santo Tomás, *formaliter et per se primo*— los entes de razón se constituyen —y en su contenido o materia son captados— en la misma actitud y orientación en la que el entendimiento se refiere a lo que existe y a lo que puede existir. (No se confunda esa actitud u orientación con una libre «volición de realidad», porque se trata de un *desiderium naturale* o radical inclinación pre-consciente).

4. La distinción entre formar el ente de razón (aprehendiéndolo solo *materialiter*) y conocerlo en calidad de formado (captándolo material y formalmente) permite atribuir a Dios el conocimiento de este tipo de irrealidades, aun en el caso de que se mantenga que el formarlas implica una imperfección. La mayor parte de los teólogos y filósofos escolásticos que se han ocupado del asunto mantienen que Dios causa los entes de razón constituidos por el entendimiento humano, y apoyan su tesis en textos de la Sagrada Escritura y en razones meramente naturales. El más citado de los textos bíblicos en relación con el tema («*Scit versutias sermonum et dissolutiones argumentorum; signa et monstra scit antequam fiant*») pertenece al Libro de la Sabiduría (8, 8), de donde es fácil, indudablemente, deducir que Dios conoce todos los objetos de los pensamientos humanos; y así, por ejemplo, Juan de Santo Tomás (*op. cit.*, I, 307 a 32-37) razona: «¿y de qué modo sabría Dios lo que pensamos si no viese los objetos pensados, en especial tantos pensamientos inútiles en los cuales formamos muchas cosas que son ficciones y ente de razón?» (*Et quomodo sciret Deus, quae cogitamus, nisi obiecta cogitata videret, praesertim tot inutiles cogitationes, quibus formamus multa, quae sunt figmenta et ens rationis?*).

Entre las premisas en las que de un modo más inmediato se apoya santo Tomás para probar filosóficamente el conocimiento divino de los *non-entia* (*Sum. Theol.* I, q. 14, a.

9) hay una que con frecuencia ha sido aprovechada para demostrar que Dios conoce los entes de razón constituidos por el entendimiento humano. «Todo cuanto por las criaturas puede haber sido hecho, o pensado, o dicho, y también todo cuanto Él mismo puede hacer, lo conoce Dios» (*Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus*). Así pues, aunque el hacer entes de razón implique una imperfección y no deba, por tanto, atribuirse al entendimiento divino, Dios no ignora estos objetos, porque causa todo lo que puede haber sido hecho, o pensado, o dicho por la criatura humana. (La referencia al citado texto de santo Tomás aparece explícitamente en Juan de Santo Tomás y en los Complutenses, entre otros). Los Complutenses, además de ese argumento y de la inferencia basada en el texto del Libro de la Sabiduría, aducen tres pruebas (*op. cit.,* q. 2, a. 5, 1): *a)* Dios, por conocer de una manera enteramente perfecta los actos del entendimiento, ha de conocer los entes de razón, porque muchos de esos actos los tienen por término u objeto, y si este no es aprehendido, aquellos no son perfectamente captados; *b)* Dios conoce el ente de razón que es la quimera, porque conoce todas las verdades, siendo una de ellas la de que la quimera es un ente de razón; *c)* para que Dios no conociese el ente de razón sería preciso que se diera el absurdo de que ignorase el asunto que estamos ahora discutiendo.

Para Suárez (Disp. LIV, sect. 2, n. 23), «aunque Dios por sí e inmediatamente no entiende formando entes de razón, los conoce, sin embargo, de una manera enteramente perfecta, y por ello puede decirse que estos entes tienen algún ser en virtud del conocimiento divino» (*quamquam Deus per se et immediate non intelligat formando entia rationis, nihilominus tamen perfectissime cognoscit ipsa entia rationis, et ea ratione dici posse huiusmodi entia esse ex vi divinae cognitionis*). Por tanto, Suárez, a la vez que niega que Dios forme entes de razón, pues no tiene necesidad de ellos para entender, afirma que los conoce y que les da un cierto ser por el hecho mismo de conocerlos. El propio Suárez explica, en primer lugar, por qué sostiene que Dios da a los entes de razón un cierto ser, y, en segundo lugar, cómo Dios los conoce sin formarlos. La explicación de lo primero estriba en que consistiendo el ser de los entes de razón en darse objetualmente en el entendimiento, y puesto que al ser conocidos por Dios son en el entendimiento divino objetualmente, infiérese que por obra de la intelección divina poseen el ser que les puede convenir («*Quia esse eorum est esse obiective in intellectu; si autem a Deo cognoscuntur, sunt obiective in intellectu divino; ergo habent esse sibi proportionatum ex vi divinae intellectionis*»). Y por lo que toca a la justificación de que Dios, sin formar entes de razón, los conoce de una manera cabal, afirma Suárez que Dios entiende plenamente (*comprehendit*) todas las acciones de la imaginación o de la razón humanas, por lo cual conoce intelectivamente de una manera perfecta todas las ficciones formales, digámoslo así, que pueden tener lugar en estas potencias, de donde resulta que también conoce las ficciones objetivas correspondientes a esos actos mentales o que son objetos de ellos; y así conoce todos los entes de razón que de un modo o de otro pueden surgir de estas potencias («*Deus comprehendit omnes actiones humanae imaginationis vel rationis; ergo comprehendit omnes fictiones formales, ut ita dicam,*

quae in his potentiis esse possunt; ergo etiam cognoscit fictiones obiectivas quae illis actibus mentis correspondent seu obiciuntur, atque ita cognoscit omnia entia rationis quae per operationes harum potentiarum quovis modo insurgere possunt»).

En coincidencia con Suárez, sostiene Juan de Santo Tomás (*op. cit.*, I, 307 a 49-b 4) que no se dice que Dios forma entes de razón por el hecho de que los conoce como formados por nuestro entendimiento («*ex eo, quod Deus intelligit entia rationis ut formata a nostro intellectu non dicitur ea formare*»), pero se aparta de Suárez al hacer la advertencia de que tampoco se dice que por virtud de ese conocimiento tengan los entes de razón el ser (se sobreentiende, el ser que como tales pueden poseer) formalmente y en sí («*neque ex vi illius cognitionis talia entia rationis formaliter et per se dicuntur esse*»). La advertencia está bien fundada, porque la intelección divina de los entes de razón formados por el entendimiento humano no confiere a estos entes, ya constituidos, otra cosa que un extrínseco ser-objeto-de conocimiento, y no es ese ser el que específicamente les conviene por su índole de entes de razón, puesto que esos entes no resultan de ese entendimiento que ya los supone formados. Dios conoce el ente de razón que yo formo, pero lo conoce como pendiente de mi entendimiento, no del suyo («*cognoscit illud ut pendens a meo intellectu, non a suo*»).

5. Para negar que Dios forme entes de razón a pesar de que los conoce, se ha de admitir que el formar entes de razón implica una imperfección en el entendimiento. Por tanto, la cuestión que primordialmente se discute al debatir si Dios forma entes de razón es la de si para suscitarlos se requiere algún tipo de imperfección en la manera en que el entendimiento se comporta. La tesis según la cual el *ens rationis* no puede suscitarse sin alguna imperfección en el correspondiente acto intelectivo ha sido magistralmente defendida por Suárez y por los Complutenses. También Juan de Santo Tomás la suscribe, y es la que cuenta con los mejores argumentos.

Suárez se basa (Disp. LIV, sect. II, n. 21) en que toda concepción que por el lado del objeto, o del modo de concebirlo, difiere de la cosa concebida es de suyo imperfecta y no debe esa condición al objeto conocido, sino al sujeto cognoscente («*omnis conceptio rei quae aliter se habet ex parte obiecti aut modi repraesentandi quam res cognita se habeat, in se est imperfecta et non habet illam conditionem ex vi obiecti, sed ex parte cognoscentis*»). El ente de razón se forma cuando es captado al modo de un ente lo que de suyo es un no-ente, y esta diferencia entre el en-sí de lo captado y el modo como aparece es, sin duda, una imperfección, ya que, como dice Suárez, la perfección del conocimiento consiste en la conformidad a la cosa conocida y, por tanto, en representarla como en sí misma es («*perfectio cognitionis consistit in adaequatione ad rem cognitam, et consequenter in repraesentatione eius sicut in se est*»). Y en respuesta a la dificultad que puede plantearse al considerar el caso de la negación por no tener esta ninguna entidad representable si no se la capta a modo de ente, Suárez explica que para que el conocimiento de la negación sea perfecto no hace falta que esta sea representada directamente y al modo de una entidad, sino que basta que, al conocer con toda claridad los entes positivos, se conozca en ellos que uno no es otro, o que no lo tiene, o que no le está unido («*Sed est considerandum perfectam cognitionem negationis non consistere*

in hoc, quod ipsa directa et per modum entis repraesentetur, sed in hoc, quod cognoscendo clarissima entia positiva, in eis cognoscatur unum non esse aliud vel non habere aliud, seu hoc non esse unitum illi, absque illa directa repraesentatione ipsius negationis vel privationis», n. 22).

La posición de Juan de Santo Tomás (*op. cit.*, I, 307-313) en este asunto puede, al menos a primera vista, resultar un tanto extraña, en primer lugar porque niega la posibilidad de que Dios forme de una manera inmediata y por sí los entes de razón cuya propia índole intrínseca exige el ser formados y conocidos en la imperfecta aprehensión de alguna cosa («*illa entia rationis, quae ex sua ratione intrinseca formantur et cognoscuntur ex imperfecta apprehensione rei, Deus nullo modo potest per se immediate formare*»), con lo cual parece dar a entender que hay otros entes de razón para cuya génesis no es necesario que algo quede aprehendido de una manera imperfecta. En segundo lugar, no hace Juan de Santo Tomás mención expresa de las negaciones y las privaciones al referirse a los casos de entes de razón cuya génesis implica imperfección en el entendimiento que los forma, mientras que explícitamente nombra, en calidad de entes de razón que se encuentran en ese caso, a las puras ficciones, como las quimeras, a las intenciones lógicas resultantes del conocimiento compositivo y discursivo, y a las distinciones de razón fundadas en un conocimiento limitado de algún objeto, como la distinción de los atributos divinos («*talia sunt pura figmenta, ut chimaerae, intentiones logicae, quae resultant ex cognitione componente et discurrente, distinctiones rationis, quae fundantur super cognitione limitata alicuius obiecti, ut distinctio divinorum attributorum*»). Sin embargo, son perfectamente aplicables a las negaciones y las privaciones —en tanto que concebidas como positivas entidades— algunos de los argumentos empleados por Juan de Santo Tomás, así, por ejemplo, cuando dice que la relación de razón se forma como resultado del modo de conocer, de suerte que el entendimiento aprehende como ente lo que no es ente («*relatio rationis tunc formatur quando consequitur ex modo cognoscendi, ita quod intellectus nititur apprehendere tamquam ens id, quod non est ens*»). Por ello, tienen, sin duda, los Complutenses (*op. cit.*, q. 2, a. 3 2) buen fundamento para atribuir a Juan de Santo Tomás la tesis de que ningún ente de razón es hecho por el entendimiento divino.

El argumento principal de los Complutenses (en el lugar que acaba de citarse) para considerar imperfecto el acto por el que el ente de razón se forma, estriba en que este acto acontece cuando lo que no es resulta conocido como si fuera («*tunc fit ens rationis, quando id, quod non est cognoscitur ac si esset*»), de tal suerte, por tanto, que para que un ente de razón se forme se requiere que algo sea conocido de un modo distinto del que le conviene en sí («*ut fiat ens rationis debet cognosci res aliter ac est in se*»), pues no cabe que un ente de razón sea suscitado sin que haya de ser objetualmente en el entendimiento lo que de suyo no está dotado de ser («*nam ut fiat ens rationis debet esse obiective in intellectu quod in re non habet esse*»). El argumento coincide esencialmente con el empleado por Suárez, siendo, asimismo, el que inspira a Juan de Santo Tomás y a todos cuantos niegan que el ente de razón pueda formarse sin ninguna imperfección en el comportamiento de la potencia intelectiva.

Con especial esmero examinan los Complutenses la dificultad basada en la explicación que del origen de las relaciones de razón multiplicadoras de las ideas divinas de los seres creados proporciona santo Tomás al sostener que esas relaciones de razón no son causadas por los seres creados, sino por el entendimiento divino (*Sum. Theol.* I, q. 15, a. 2, ad 3). En el tratamiento que de esta dificultad hacen los Complutenses (*op. cit.*, q. 2, a. 5, § 4) merecen destacarse dos observaciones: la primera de ellas se refiere al sentido en que debe tomarse la afirmación de que Dios causa *fundamentaliter* (y no *formaliter*) esas relaciones de razón. No se trata de que Dios cause el fundamento de ellas (que es Dios mismo), sino de que pone el fundamento para que el entendimiento humano las cause («*Causare enim fundamentaliter respectus non est causare eorum fundamentum, sed poni fundamentum, ut ipsi ab intellectu humano causentur*»). Y la segunda observación explica que las relaciones de razón no surgen como una pura consecuencia natural del hecho de que esté puesto su fundamento próximo, sino que también requieren la acción de un entendimiento que conoce algo de un modo distinto del que de suyo le conviene («*respectus rationis, nec naturali sequela, nec sine nova actione resultant ex fundamento: immo posito fundamento requiritur, ut existant, actio intellectus cognoscentis rem aliter ac est in se*»).

6. El ente de razón es suscitado en un acto connotativo o conectivo, donde el enlace consiste en una cierta asimilación, es decir, en que uno de los elementos queda entendido al modo del otro. En la terminología de la Escuela suele calificarse de «comparativo» a este acto, y la denominación es adecuada porque una de las acepciones del verbo latino *comparo* es la de establecer una cierta unión o conexión, y también porque en este enlace algo queda asemejado, según la manera de entenderlo, a aquello con lo que mentalmente se conecta. Sin embargo, debe aclararse que no se trata de una comparación en el sentido según el cual se habla de ella para significar que, dadas dos cosas o, respectivamente, dos conceptos separadamente establecidos, se procede a examinarlos conjuntamente para apreciar hasta dónde llegan sus semejanzas y en qué estriban sus diferencias. El acto comparativo donde el *ens rationis* se forma no opera con dos conceptos separados: no es una comparación que al mismo tiempo implique una separación, sino un acto en el que un objeto es entendido refiriéndolo a otro y precisamente «al modo» de él.

La demostración de que el *ens rationis* se forma en un acto comparativo (o sea, connotativo o conectivo por asimilación de uno de sus elementos al otro) puede efectuarse en general o bien descendiendo a los diversos tipos de ente de razón. Lo primero es lo que hacen, por ejemplo, Suárez y los Complutenses, y lo segundo es el modo en que Juan de Santo Tomás y su seguidor J. Gredt proceden. Así, Suárez (Disp. LIV, sect. II, n. 16), tras haber afirmado que el acto intelectivo donde el ente de razón queda suscitado es, en alguna forma, comparativo o reflexivo, sobre todo cuando el ente de razón se fundamenta en un acto del entendimiento («*actus intellectus quo ens rationis consurgit est aliquo modo comparativus vel reflexivus, praesertim quando ens rationis fundatur in actu intellectus*»), sostiene que ello se demuestra, a la vez que se explica, en virtud de que el acto en el cual el ente de razón se elabora y suscita a su manera supone por su propia naturaleza otro concepto, el de un ente real, a cuya

analogía o imitación el ente de razón se concibe o forma («*Probatur et declaratur, quia ille actus quo ens rationis suo modo fabricatur et consurgit, natura sua supponit alium conceptum entis realis, ad cuius proportionem seu imitationem concipitur seu formatur ens rationis*»). Más claramente, si cabe, lo dicen los Complutenses, quienes demuestran (*op. cit.*, q. 2, a. 6) que el ente de razón se hace siempre por un acto comparativo («*ens rationis semper fit per actum comparativum*»), explicando, primero, que el acto comparativo es aquel en el que algo es conocido con relación a otra cosa y alegando, a continuación, que el ente de razón se forma siempre en un acto de esta índole por constituirse en un acto donde un no-ente es concebido al modo de un ente («*cognitio comparativa est illa, qua unum cognoscitur cum habitudine ad alterum, sed ens rationis semper fit actu cognoscenti unum cum habitudine ad alterum [...] semper fit per actum, quo non ens concipitur ad modum entis*»).

Descendiendo a las diversas modalidades del *ens rationis*, Juan de Santo Tomás (*op. cit.*, I, 302 b 38-303 a 19) considera en primer lugar al ente de razón que es relación y que justo por ella ha de ser aprehendido refiriéndolo a su término («*si relatio, debet comparative apprehendi ad terminum*») y, en segundo lugar, el ente de razón que es negación, del cual dice que debe ser concebido de una manera positiva al modo de un ente, lo cual es concebirlo en referencia a otro («*Si negatio, debet concipi positive ad instar entis, quod est comparative ad alterum*»). Esta necesidad de concebir lo negativo de una manera referencial y, por tanto, al modo de un ente, la justifica Juan de Santo Tomás por cuanto lo negativo, si es captado de una manera absoluta —*i. e.*, aisladamente —, no es positivamente concebido, ya que no es nada positivo en sí («*Quae negatio, si concipitur absoluta, non concipitur positive, cum in se nihil positivum sit*»). Gredt lo dice (*op. cit.*, n. 3) con mayor radicalidad y brevedad («*absolute enim concipi nequit negatio, cum nihil sit*»).

Las quiddidades paradójicas no son consideradas por la tradición escolástica al hacer la prueba de la necesidad de un acto connotativo para que el ente de razón se forme. Ello se explica por la abusiva interpretación que la Escuela ha hecho de estos objetos, reduciéndolos a negaciones o negatividades (véase cap. XIV, § 3). Mas también cabe probar que las quiddidades paradójicas, como un tipo *sui generis* de entes de razón distintos de las *negationes* y de las *relationes*, se constituyen por virtud de un acto connotativo. Basta, en efecto, advertir que para que cada uno de estos entes de razón se forme es indispensable concebirlo *ad instar entis*, pues a ello equivale —dada la mutua convertibilidad del *unum* y el *ens*— el concebirlo al modo de algo uno, a pesar de la incompatibilidad recíproca de los elementos que lo componen.

7. Tanto en el concebir, como en el juzgar y en el razonar, pueden formarse entes de razón. En cada una de estas operaciones mentales puede darse, efectivamente, el acto connotativo necesario para que un ente de razón se constituya. O también: en cualquiera de esas tres operaciones cabe que algo necesariamente inexistente esté siendo objeto de una conciencia en acto de intelección. Para que fuese imposible que el ente de razón se constituyera en un acto de simple aprehensión intelectiva haría falta que la captación de un no-ente a la manera de un ente no pudiera llevarse a cabo sin hacer algún

razonamiento o sin efectuar algún juicio. Pero no es ese el caso, porque el acto connotativo en que un no-ente es captado a la manera de un ente puede ser ejercido como un *neutrum* respecto de los valores de la verdad y de la falsedad formalmente tomadas. Sin duda, algunos entes de razón se constituyen exclusivamente —como luego veremos— en actos judicativos o en operaciones discursivas, pero el que ello acontezca no se debe a que son entes de razón, sino a su modo de serlo.

Esta doctrina es uno de los puntos menos controvertidos en el pensamiento de la Escuela acerca del *ens rationis.* Es notable que Suárez no la someta a discusión, tal vez por considerarla harto evidente. Desde luego, no existe ningún motivo para presumir que esté en desacuerdo con ella, antes bien, hay en Suárez algunas explícitas afirmaciones incompatibles con semejante desacuerdo, como cuando sostiene (Disp. LIV, sect. II, n. 15) que se ha de decir que el ente de razón se produce en aquel acto del entendimiento donde por modo de ente se concibe lo que no tiene entidad («*Dicendum est ergo ens rationis proprie fieri per illum actum intellectus, quo per modum entis concipitur id quod in re non habet entitatem*»). Cierto que en Suárez, aunque no solamente en él, tiene el *concipi* una acepción muy amplia en ocasiones, de tal suerte que así entendido puede verse también convenir a la actividad de juzgar, pero no, sin embargo, de tal modo que resulte anulada la posibilidad de aplicarlo a la simple aprehensión.

La necesidad de que el ente de razón se constituya por virtud de algún acto connotativo —o, lo que es igual, por un acto «comparativo» en la acepción ya explicada — no entraña la imposibilidad de su formación en un acto simplemente aprehensivo, donde nada se afirma ni se niega (ni como verdad mediata, ni como verdad inmediata). La simple aprehensión intelectiva puede ser representativa de un objeto como orientado a otro o como algo que de alguna forma es connotativamente concebido. Incluso hay ciertos objetos a los cuales conviene no solamente la posibilidad, sino la necesidad también, de ser aprehendidos de ese modo. Tales objetos son las relaciones según su propia índole intrínseca. Toda relación es, no por algún aditamento, sino de un modo constitutivo o esencial, relación a algo que ella misma no es, y no cabe representarla sin representar ese algo al que intrínsecamente está orientada. Por consiguiente, la simple aprehensión intelectiva de una relación es siempre connotativa del correspondiente término *ad quem.* Ahora bien, esto prueba que la simple aprehensión intelectiva no es simple por captar solo un objeto, sino por limitarse a ser únicamente representativa, sin ningún aspecto asertivo o judicativo. El término *ad quem* que en la simple aprehensión de una relación queda connotado por la representación de esta no es atribuido a la relación como un predicado se atribuye a su sujeto lógico.

Con el nombre de acto comparativo entendemos —explica Juan de Santo Tomás, *op. cit.* I, 303 a 21-31— no solo la comparación compositiva o judicativa, la cual pertenece a la segunda operación, sino cualquier conocimiento que concibe con connotación y referencia a algo otro, lo cual puede también hacerse fuera de la segunda operación, como cuando aprehendemos la relación ordenándola a su término («*Nomine autem actus comparativi non solum intelligimus comparationem compositivam vel iudicativam, quae pertinet ad secundam operationem, sed quamcumque cognitionem, quae cum*

connotatione et ordine ad aliud concipit, quod etiam extra secundam operationem fieri potest, ut quando apprehendimus relationem per ordinem ad terminum»). El ejemplo de lo que acontece en la simple aprehensión intelectiva de la relación, tal como aquí aparece propuesto por Juan de Santo Tomás, no es válido exclusivamente por virtud de la necesidad con que toda relación está orientada a su término, sino ante todo y sobre todo porque sirve para dejar bien patente la posibilidad de que en un acto meramente aprehensivo lo representado esté siendo captado en connotación con algo distinto de él, y sin afirmar ni negar nada. Un «sub-ejemplo», si cabe llamarlo así, lo suministra la llamada «aprehensión de la predicabilidad», donde lo captado es la conveniencia, o la discrepancia, de un predicado con un sujeto, aprehensión que, siendo un indispensable requisito para poder juzgar, no constituye todavía un juicio. Evidentemente, lo captado en la aprehensión de la predicabilidad es una relación, pero no todas las relaciones son de este tipo, ni solo las relaciones son connotativamente representables. Más aún: no todo lo captado en un acto de simple aprehensión connotativa es un *ens rationis* que en ese acto se forme. Aclaremos brevemente este punto, comenzando precisamente por el caso de las relaciones.

La necesidad de que la simple aprehensión intelectiva de la relación sea connotativa es independiente de la distinción entre las relaciones de razón y las relaciones reales. También las relaciones reales resultan captadas connotando sus términos cuando son simplemente aprehendidas. Por consiguiente, para que en un acto de simple aprehensión connotativa surja una relación que sea un *ens rationis* y no una relación real, hace falta algo que en la simple aprehensión (necesariamente connotativa también) de la relación real no está dado, y ese algo es precisamente la ficción de una relación; es decir, que lo que no es de suyo una relación sea concebido como si lo fuese. Y hablando *in genere:* para que en una simple aprehensión connotativa surja algún ente de razón es imprescindible que en ella algún no-ente connote una cierta entidad como si de suyo la tuviera.

Sobre el surgimiento de entes de razón en actividades de juzgar y de razonar es muy poco lo que en la Escuela se explica, si bien ello resulta comprensible, habida cuenta de que lo más decisivo y relevante en la cuestión del origen del *ens rationis* ha quedado ya dicho en las consideraciones anteriores, incluidas las concernientes a la simple aprehensión connotativa. Juan de Santo Tomás afirma que el ente de razón puede también surgir por obra de alguna asimilación judicativa («compositiva») o discursiva («*Potest etiam fieri ens rationis per comparationem compositivam aut discursivam*», *op. cit.* I, 303 a 31-33), y a continuación ofrece un ejemplo de cómo el ente de razón puede formarse en una operación judicativa; pero nada nos dice acerca de cómo surge en la actividad de razonar. El ejemplo que presenta del surgimiento del ente de razón en un juicio es la afirmación de que la ceguera existe, afirmación con la que, según él, demuestran Aristóteles y santo Tomás que la ceguera es ente de razón («*Imo quia de caecitate intellectus affirmat quod est, probat Philosophus et D. Thomas V Metaph. lect.* 9 *et alibi saepe, quod caecitas est ens rationis*»). Aunque literalmente no lo expresan, las fórmulas aristotélicas permiten, sin duda, inferirlo, y en santo Tomás es

inmediatamente evidente (*In Met.* lib. V, lect. 9, n. 896). Pero más que la cuestión del origen aristotélico y tomista del ejemplo aducido, interesa aquí la explicación o justificación de este: por la enunciación en la que algo se afirma de un no-ente, este es concebido de una manera positiva como si tuviera entidad, a saber, por la connotación del verbo «es» («*Per illam ergo enuntiationem, qua de non ente affirmatur aliquid, positive concipitur ac si esset ens, scilicet per connotationem ad verbum "est"*»).

A la vista de esta explicación pudiera creerse que los juicios donde se forja un *ens rationis* son solo aquellos en los cuales algún no-ente desempeña el oficio del sujeto lógico de la correspondiente enunciación. Pero el fundamento explicativo alegado por Juan de Santo Tomás es perfectamente aplicable también a los juicios donde algún no-ente cumple el oficio del predicado o determina a aquello que lo cumple. La *connotatio ad verbum «est»* conviene también al no-ente que hace de predicado —o de algo que lo determina— en tales juicios. Por ejemplo, en «*s* es ciego» esa falta de ser, en la cual la ceguera estriba, connota de algún modo el ser, por cuanto determina a lo que a *s* se atribuye como algo que es (o, respectivamente, que *s* «tiene», como si fuera en *s* algo positivo).

La formación del *ens rationis* en juicios y en raciocinios la tratan los Complutenses (*op. cit.,* q. 2, a. 6) con alguna mayor extensión, aunque no con más acierto, que Juan de Santo Tomás. Por lo que a los juicios se refiere, alegan los Complutenses, en primer lugar, que en la segunda operación de la mente, o actividad judicativa, se hacen a veces uniones imposibles —como si se afirma, por ejemplo, que el hombre es caballo—, las cuales son entes de razón, por cuanto, siendo imposibles, se hallan, no obstante, objetualmente presentes en el entendimiento («*Unio impossibilis praedicati cum subiecto existens obiective in intellectu est ens rationis, sed hanc unionem efficit secunda operatio [...], nam in hac propositioni, "homo est equus", secunda operatio unit praedicatum cum subiecto, sed talis unio est impossibilis, et existit obiective in intellectu*»). El argumento es convincente. No supera al de Juan de Santo Tomás, pero lo completa por su validez para otro tipo de casos.

En segundo lugar, los Complutenses alegan que la mutua relación entre el sujeto y el predicado, la cual *a parte rei* no existe, es producida por el acto judicativo («*Respectus quo invicem comparantur subiectum et praedicatum sunt entia rationis, cum a parte rei non existant, sed eiusmodi respectus efficit secunda operatio: ergo efficit entia rationis*»). El argumento no prueba, y ello por dos razones: *a)* porque no en todos los juicios es tomado un no-ente como si fuese un ente; *b)* porque las relaciones de razón propias del sujeto en cuanto sujeto y del predicado en cuanto predicado no se constituyen formalmente nada más que cuando el juicio pertenece a la actitud refleja, de tal manera que en los juicios llevados a cabo en la actitud directa se constituyen solo *fundamentaliter*. Los propios Complutenses consideran la objeción según la cual si hacemos, por ejemplo, el juicio «el hombre es animal», lo atribuido al hombre es la índole de animal, no la función de predicado que esta índole cumple en ese juicio; pero a ello responden que la función del predicado es el *modo* bajo el cual la índole de animal es atribuida en un juicio al hombre («*licet res, quae affirmatur, non sit intentio praedicati,*

sed animal, tamen intentio praedicati est modus sub quo animal obiicitur intellectui, dum praedicatur de homine»). Mas esto no resuelve la objeción, porque ese modo queda objetivado únicamente en la actitud reflexiva.

Aquí puede aplicarse esta observación de Suárez (Disp. LIV, sect. II, n. 16): el entendimiento empieza por concebir que Pedro es blanco, realizando así una operación directa por la cual no elabora ni conoce ningún ente de razón, sino solo algo que es *in re,* aunque el modo según el cual causa la cosa, a saber componiendo intelectivamente un sujeto y un predicado, no se da en la cosa misma; ese modo no es atribuido, en virtud del acto, a la cosa conocida, ni es conocido como algo existente en ella, y de ahí que ese acto no pertenezca todavía a la causalidad del ente de razón, como no sea de una manera remota y en calidad de fundamento («*prius intellectus concipit Petrum esse album, quae est directa operatio per quam intellectus nullum ens rationis fabricatur aut cognoscit, sed solum id, quod est in re, quamvis modus ille quo cognoscit talem rem, scilicet intellectualiter componendo, unum subjiciendo et aliud praedicando, non sit in re; ille autem modus ex vi illius actus non tribuitur rei cognitae, nec cognoscitur ut aliquid existens in illa, et ideo nondum pertinet ille actus ad causalitatem entis rationis, nisi remote et fundamentaliter*»).

Por lo que toca al surgimiento del ente de razón en la actividad de razonar establecen los Complutenses (*op. cit.*, q. 2, a. 6) una doble argumentación. La primera se apoya en el hecho de que a veces el razonamiento produce uniones fingidas, lo cual obliga a afirmar que en esas ocasiones hace surgir entes de razón por tener la índole de estos las uniones así forjadas (*connectio ficta unius cum altero est ens rationis, sed hanc connexionem efficit tertia operatio*). La comprensión de este argumento exige tener en cuenta que esa «unión fingida», ocasionalmente llevada a cabo por la tercera operación mental, no es tan solo una unión fácticamente inexistente, sino también imposible (como entidad, no como objeto, claro es). O lo que es lo mismo: los entes de razón suscitados en la actividad discursiva no se deben a todos los razonamientos que llevan a conclusiones falsas, sino solamente a los que tienen conclusiones absurdas. Por lo demás también debe tenerse en cuenta que por conclusiones absurdas se han de entender, además de aquellas cuyo carácter intrínsecamente contradictorio es evidente de una manera inmediata, sin necesidad de prueba, también aquellas que tan solo en virtud de una demostración se nos manifiestan como absurdas. Esta aclaración, aunque los Complutenses no la hacen, resulta imprescindible si se piensa —como es el caso en la presente investigación— que para que algo sea un *ens rationis* se requiere que esté siendo conocido y que le afecte una intrínseca imposibilidad, pero no que esta intrínseca imposibilidad esté siendo, de hecho, conocida.

El segundo argumento de los Complutenses en favor de la promoción del *ens rationis* en actividades discursivas consiste en la alegación de que en todas ellas el entendimiento produce las *secundae intentiones* en las cuales estriban las relaciones de razón propias del antecedente y del consiguiente en cuanto tales y las de los extremos mayor y menor en cuanto tales también («*respectus antecedentis et consequentis, maioris et minoris extremitates sunt secundae intentiones rationis, sed praedictos respectus efficit tertia*

operatio, fiunt enim intellectu disponente praemissas et ex eis aliquid inferendo»). El argumento no es válido. Lo anula —como en el caso de las *secundae intentiones* del sujeto en cuanto sujeto y del predicado en cuanto predicado— la diferencia entre la actitud directa y la refleja. En la primera las relaciones de razón propias del antecedente y del consiguiente, etc., no se constituyen formalmente: no se comportan como no-entidades tomadas según el modo de lo que tiene entidad.

8. Las especies, tanto impresas como expresas, necesarias para el surgimiento de los entes de razón son ajenas, es decir, no son propias de ellos, sino de los entes reales. Ante todo, la necesidad de esas especies —las expresas también— para que los entes de razón se constituyan se debe a que el surgimiento de estos objetos acontece en un acto cognoscitivo y, precisamente, de índole intelectiva, no en alguna aprehensión efectuada por la sensibilidad externa. Y que esas especies necesarias para que los entes de razón se formen hayan de ser especies de entidades reales es cosa que se explica en virtud del carácter secundario o indirecto del conocimiento de los entes de razón, ya que el objeto directo y primario de toda potencia intelectiva en cuanto tal —y, por ende, también del entendimiento humano— es lo que tiene propiamente entidad, no lo carente de ella.

El asunto ha sido con algún detenimiento estudiado por Araujo, si bien solo en función de otro tema relacionado con él: la cuestión de si nuestro entendimiento puede tener conocimiento propio y quidditativo de los entes de razón (*In universam Aristotelis Metaphysicam*, II, q. 4, a. 6). Araujo sostiene que se da, efectivamente, ese conocimiento propio y quidditativo, pero lo sostiene sobre la base de que las especies correspondientes son ajenas y de que el conocimiento en cuestión tiene un cierto carácter indirecto y reflexivo («*quia entia rationis non directe et per proprias, sed indirecte et per alienas species possunt cognosci: ideo de huismodi cognitione, quae per alienas species, id est entium realium, et cum quadam reflexione haberi potest, debet nostra conclusio intelligi*»). Lo más sustancial del pensamiento de Araujo acerca de la manera en que el conocimiento del ente de razón es posible por especies ajenas se encuentra esquematizado en las siguientes afirmaciones: *a)* aunque para el conocimiento directo, o conocimiento del objeto primario, se requiere una especie que cumpla la función de una semejanza formal, para el conocimiento reflejo y del objeto secundario basta, en cambio, que la especie cumpla el cometido de una semejanza virtual («*licet ad cognitionem directam, sive obiecti primarii, requiratur species praestans munus similitudinis formalis, verum ad reflexam, et obiecti secundarii, sufficit quod species praestet munus similitudinis, non formalis, sed virtualis*»); *b)* al captar la forma superior o continente, nuestro entendimiento conoce lo contenido en ella de un modo virtual, según santo Tomás observa, q. 14, a. 6, pues así se conocen quidditativamente los miembros del hombre mediante la especie de él, y la privación por el hábito, y lo triple por lo séxtuplo («*per speciem formae superioris, sive continentis cognoscit noster intellectus ea, quae in tali forma virtualiter continentur, ut ex D. Thoma, a. 6, q. 14 adnotavit; sic enim per speciem hominis, eius partes, et per speciem habitus privatio, atque per speciem senarii, ternarius, quidditative cognoscitur*»).

Conviene advertir que el sentido según el cual habla Araujo de conocimiento reflejo,

aplicándolo al caso del *ens rationis*, es el más amplio, no el estricto en el que también se habla de este conocimiento en el lenguaje de la Escuela. Así pues, se trata de la misma reflexión caracterizada por Suárez (Disp. LIV, sect. II, n. 16) al afirmar que se puede decir, hablando en sentido amplio, que el ente de razón es elaborado por el conocimiento reflejo, si el nombre de reflexión se extiende a todo conocimiento donde se suponga otro en el cual de alguna manera se base («*late loquendo, dici potest fabricatio entis rationis fieri per reflexam cognitionem, extendendo nomen reflexionis ad cognitionem omnem supponentem aliam et quasi fundatam in illa*»). Y, por otro lado, debe también tomarse en consideración el hecho de que respecto de la facultad intelectiva humana el *ens rationis* es objeto secundario no solo por carecer de genuina entidad —*i. e.*, por no tener, fuera de su puro y simple ser-objeto, otro ser que un mero ser-imposible—, sino, asimismo, por no consistir en ninguna de las quiddidades materiales a las que, por ser humana y por su índole de entendimiento, apunta primordialmente nuestra facultad intelectiva. De donde resulta que las especies de las quiddidades materiales, aunque no suficientes para que surjan los entes de razón, son, sin embargo, imprescindibles para que estos lleguen a constituirse y conocerse y precisamente de tal modo que solo los podemos aprehender por virtud de su analogía con las realidades materiales.

§ 2. El surgimiento de lo inteligible fácticamente inexistente

En su común oposición al *ens rationis*, las tres modalidades de lo inteligible fácticamente inexistente, a saber, lo meramente posible, lo pasado inteligible y lo futuro, comparten, desde el punto de vista de la génesis de su objetualidad, la peculiaridad de presentarse en actos intelectivos que confieren el mero ser intencional a un contenido o materia sin valor transobjetual, pero con aptitud para tenerlo. Es precisamente esta aptitud lo que hace que lo inteligible fácticamente inexistente sea irreductible al mero ente de razón, a pesar de coincidir con él en la carencia de valor transobjetual. La inexistencia que según la formalidad de una exigencia (ontológica y negativa) conviene al *ens rationis* se basa en aquello mismo a lo cual debe este su propia objetualidad: el acto intelectivo que lo forma. Este acto lo forma de tal manera que solo en él puede darse, ya que únicamente en el entendimiento, y en cuanto objeto de él, cabe que se comporte como si tuviera entidad lo que no la posee de suyo. En cambio, la inexistencia que según la formalidad de un simple hecho conviene a lo inteligible fácticamente inexistente no se debe, en manera alguna, al acto mismo en el que este se forma o constituye en su propia objetualidad. Así como lo inteligible fácticamente inexistente no debe su posibilidad —en tanto que aptitud para existir— al acto intelectivo que le confiere la presencia intencional, tampoco debe a este acto la mera facticidad de la inexistencia. En suma: su génesis intencional es la génesis física de un acto cuyo objeto debe a este mismo acto únicamente el hecho de su pura objetualidad ante una conciencia intelectiva. El otro hecho que, en unión con este, conviene asimismo a lo inteligible que de un modo solo fáctico carece de existencia es formalmente ontológico, no de índole gnoseológica, y, aunque puede

resultar objetivado, no necesita serlo.

Por virtud de su oposición a la forma en que el ente de razón se constituye, la génesis intencional de lo inteligible fácticamente inexistente coincide con la de todo lo inteligible que es *sensu stricto* real (no solamente posible, sino también efectivo, ya de una manera necesaria, ya únicamente *de facto*): pero esta coincidencia no puede por menos de dejar subsistir la diferencia entre lo que es la génesis de una objetualidad pura y lo que es la génesis de la objetualidad de algo también dotado de valor transobjetual. Esa diferencia impide que en el surgimiento de lo inteligible fácticamente inexistente intervengan factores que presuponen la existencia efectiva del objeto intencionalmente generado, pero no excluye la intervención de factores que presuponen la existencia efectiva de otros objetos, además de la realidad de la propia subjetividad consciente en acto.

La génesis de la objetualidad pura de lo inteligible fácticamente inexistente y la formación de la objetualidad de lo inteligible que es *sensu stricto* real coinciden, por tanto, en todo aquello que las contrapone al surgimiento de los entes de razón, si bien comparten con él la necesidad de consistir en un acto de índole intelectiva. Así pues, para la génesis de lo inteligible que de hecho carece de existencia ha de ser necesario un acto intelectivo en cuyo objeto se cumplan las tres siguientes condiciones negativas: 1.ª, que no sea intrínsecamente contradictorio en su quiddidad específica ni en sus notas individuantes; 2.ª, que si es algo negativo (una mera negación o bien una privación) no resulte intelectivamente tomado a la manera de una positiva entidad; 3.ª, que si de suyo no es una relación no sea tomado como si lo fuese. Evidentemente, la primera de estas tres condiciones se debe a la diferencia entre lo inteligible fácticamente inexistente y la modalidad del ente de razón a la que aquí hemos designado con el nombre de quiddidad paradójica, mientras que las otras dos condiciones se basan respectivamente, en la oposición a las demás formas del *ens rationis* (tal como quedaron caracterizadas en el capítulo XIV).

La segunda y la tercera condiciones son suficientemente claras y no tienen, por tanto, necesidad de ninguna puntualización o explicación. Por el contrario, la condición primera debe quedar justificada en su referencia a las notas individuantes. Porque tal vez pudiera parecer que, puesto que lo inteligible fácticamente inexistente no posee existencia, tampoco tenga necesidad de unas notas que lo individúen. La individuación —cabría argumentar— no es necesaria para lo inexistente, y así todo lo abstracto es, en tanto que abstracto, algo carente de valor transobjetual, no por tener unas notas individuantes entre sí incompatibles, sino por no tener las notas constitutivas de la individuación. Frente a esto debe observarse que si bien la individuación es necesaria tanto para existir como para poder-existir, no es, sin embargo, suficiente ni para lo uno ni para lo otro. Todo objeto imaginado es individual, pero no todo objeto imaginado existe, y entre los entes de razón se dan algunos —así, el cíclope Polifemo, el centauro Neso, etc.— que son pensados en calidad de individuos (véase, sobre la individualidad y la existencia, la última parte del cap. IX). Y lo inteligible fácticamente inexistente, por ser no solo algo que no existe, sino también algo que puede existir, ha de concebirse en cada caso como un cierto individuo, mas no como un individuo de una especie contradictoria, ni como un individuo

que, perteneciendo a una especie no contradictoria, estuviese dotado de notas singularizantes entre sí incompatibles, porque concebido de ese modo no sería otra cosa que un «individuo imposible», es decir, algo bien diferente de un objeto que *de facto* carece de existencia, pero que, en principio, tiene aptitud para existir.

A cada una de las tres modalidades de lo inteligible fácticamente inexistente pertenecen, junto a las mencionadas condiciones comunes para todos los objetos de los actos correspondientes, también unos caracteres propios de las génesis respectivas. Examinemos por separado esas génesis, comenzando por la de los objetos inteligibles meramente posibles.

* * *

Recordemos que con las fórmulas «lo meramente posible» y «lo posible nunca existente» designamos aquí (véase el comienzo del cap. XV) un tipo de objeto que no pertenece al ámbito de la imaginación, sino a la esfera del entendimiento, ya que se trata de una de las modalidades de lo *inteligible* fácticamente inexistente. Una vez consignada la advertencia y si no se la echa en olvido, pueden ser sin peligro sustituidas las largas fórmulas «lo inteligible que es algo meramente posible» y «lo inteligible que es algo posible, pero que nunca existe» por las de «lo meramente posible» y «lo posible nunca existente», sin que en todas las ocasiones deba hacerse la aclaración de que se trata de objetos del entendimiento y no de objetos de la facultad de imaginar (donde evidentemente, también caben irrealidades fácticas o, mejor dicho, donde solo son fácticas las irrealidades que caben).

De un modo análogo a lo que acontece con el ente de razón, también el acto en el que lo meramente posible se constituye es una operación cognoscitiva y, más en concreto, una operación intelectiva, pero no necesariamente una intelección donde lo meramente posible sea reconocido como tal. Para que semejante reconocimiento se produzca es una condición indispensable, aunque no suficiente, la posesión de la idea de lo meramente posible o posible que nunca existe. Es esta una idea compleja, en la cual se articulan un concepto positivo y otro negativo. El concepto positivo es en ella el de lo posible en general, *i. e.*, el de lo dotado de la radical aptitud o capacidad para existir. Tal capacidad o aptitud pertenece en principio, según su propia radicalidad, a todo cuanto *no* es intrínsecamente contradictorio, con lo cual el concepto de lo posible, así tomado en su absoluta o máxima universalidad, presenta un cierto aspecto negativo o, más exactamente, es negativo por el modo de concebir, aunque no por aquello que mediante él se concibe. Ahora bien, la idea de lo que está libre de intrínseca contradicción no es la de un determinado género o tipo de quiddidad: no perfila de un modo quidditativo a ninguna sustancia ni a ningún accidente, y en este sentido se encuentra exactamente en el mismo caso en el que están las nociones de lo existente y de lo inexistente. Ello es bien comprensible, ya que si la existencia y la inexistencia son valores extraquidditativos, no pueden por menos de tener también ese carácter la posibilidad, como aptitud para existir, y la imposibilidad, como la correspondiente ineptitud.

Para el análisis de la génesis de la noción de lo posible la consideración del concepto de lo-no-intrínsecamente-contradictorio es más fructífera que la del concepto de lo que posee la capacidad para existir. En efecto, mientras que la noción de lo apto para existir no nos suministra indicio alguno acerca de la manera en que llegamos a constituirla, el concepto de lo-no-intrínsecamente-contradictorio se nos aparece ya en sí mismo como resultado o producto de una cierta comparación entre notas constitutivas de uno y el mismo concepto. Así pues, y dada la equivalencia entre la idea de lo-no-intrínsecamente-contradictorio y el concepto de lo posible, se ha de afirmar que este concepto requiere, para poder ser formado, un acto comparativo, no un puro acto absoluto, y que la comparación que presupone es la aprehensión de la compatibilidad entre dos elementos mutuamente irreductibles, careciendo, por tanto, de toda pretensión de asimilar uno de ellos al otro (en el sentido según el cual es asimilativo el acto comparativo indispensable para que surja el ente de razón, tal como vimos al estudiar la génesis de esta fingida entidad). En una palabra: la comparación presupuesta por la idea de lo posible como lo no-intrínsecamente-contradictorio es un mero cotejo y no desemboca en ninguna ficción. Por lo demás, es claro que los elementos que en ella se confrontan han de estar dados de un modo conceptual para que la comparación se lleve a cabo en una operación intelectiva.

Al añadir el concepto de lo posible a la noción de lo nunca existente se constituye lo meramente posible como concepto universal en el que pueden subsumirse quiddidades entre sí muy diversas. Ello es así hasta el punto de que su diversidad coincide con la de los predicamentos o categorías. Al igual que lo posible, también lo meramente posible es un concepto que no determina ningún género o tipo de quiddidad. De él puede y debe decirse que no constituye, en modo alguno, un «predicado real» en la acepción kantiana, puesto que no acrecienta el contenido quidditativo de ningún objeto al cual se le atribuya, aunque tampoco le sustraiga nada al caudal de las notas del correspondiente contenido quidditativo. La negación de la existencia, complementaria, en lo meramente posible, de la posición de la posibilidad, no es negación de quiddidad alguna.

Pero, como ya arriba se observó, el concepto de lo meramente posible no basta, aunque sin duda es necesario, para que tenga lugar la intelección en la que algo meramente posible queda reconocido como tal. Una vez más es oportuno recordar que, en la doctrina del realismo metafísico, la irrealidad de un objeto es una determinación ontológica enteramente independiente de nuestro conocimiento de ella. Tal independencia es imposible respecto del absoluto saber en el que estriba el conocer divino, aunque no, ciertamente, por consistir este en un conocer o en un saber, sino por serlo de una manera absoluta. Mas el hombre carece de ese conocer que es un absoluto saber. Ante todo, el primero de los conceptos que en la noción de lo meramente posible se articulan, a saber, la noción general de lo posible como lo no-intrínsecamente-contradictorio, es algo cuya atribución a ciertos objetos no podemos llevar a cabo de una manera lícita —con plena garantía de su verdad— si no tenemos un conocimiento científico de la compatibilidad de las notas articuladas en los respectivos conceptos. Así, pongamos por caso, no podemos, sin conocer la suficiente geometría, saber si la noción de un triángulo cuya suma angular

equivalga a cuarenta y dos grados es la noción de una entidad posible o no lo es. Y ningún hombre tiene, ni puede tener, un saber absolutamente universal que le permita excluir la posibilidad ontológica de todas las quiddidades intrínsecamente contradictorias de una manera mediata.

En segundo lugar, la otra noción necesaria para la idea general de lo meramente posible, a saber, el concepto de lo nunca existente, es también algo que no podemos fundadamente atribuir a ciertos objetos, a pesar de que podemos concebirlos y precisamente en calidad de entidades posibles. El mero hecho de que no tengamos de la existencia de *x* ninguna garantía de tipo empírico, ni tampoco ninguna prueba de índole discursiva, no equivale a que poseamos alguna garantía, o alguna prueba, de que *x* no existe. Ni conocemos tampoco los decretos divinos determinativos —sin dejar de contar con la libertad creada— de la facticidad del existir. Si los conociésemos podríamos, por exclusión, inferir los objetos meramente posibles o —para decirlo en el lenguaje de la teología filosófica— los posibles no determinados por la Voluntad divina a existir en algún momento.

Y, sin embargo, tiene nuestro entendimiento, a pesar de su limitación o imperfección, el suficiente poder para hacer dos cosas con los objetos meramente posibles: 1.ª, determinar algunos de ellos; 2.ª, establecer el principio abstracto o general según el cual son posibles nunca existentes todos los excluidos por los que llegan a existir. La aplicación de este principio abstracto permite determinar de una manera concreta algunos casos de objetos meramente posibles. *V. gr.*, la llamada telefónica que no he llegado a hacer a la hora prevista es un objeto (ahora la estoy pensando) posible (no de suyo contradictorio) nunca existente (podré tal vez hacer otra específicamente idéntica, pero ella misma, en su numérica identidad, es ya «algo que nunca existe» por no haber sido hecho en *su* momento). Lo que en vez de ella he hecho cuando tenía que haberla realizado la ha excluido en su individualidad por cuanto esta incluye como una de sus notas discriminativas la de ser llevada a la práctica *en ese momento* y no antes ni después de él.

Cualquier cambio en las notas individuantes —aunque sea exclusivamente en una de ellas— con que un objeto posible es concebido lo destruye en su propia e intransferible individualidad. No por ello deja de ser posible (no-intrínsecamente-contradictorio) ese objeto, mas si no se realiza en ningún caso con todas sus mismas notas individuantes, es *por siempre* un objeto meramente posible. Claro está que también pueden ser reconocidos como objetos posibles nunca existentes los existencialmente descartados por otros objetos posibles de especie distinta. Así, pongamos por caso, la posible victoria de un partido político en unas elecciones determinadas, al quedar existencialmente excluida por el triunfo, en esas mismas elecciones, de otro partido político, es un objeto posible nunca existente, cognoscible como tal cuando el resultado de la confrontación se conozca. La necesidad de disponer de este último dato es un caso concreto, el correspondiente al ejemplo aducido, de una exigencia general que atañe a la génesis intencional —en el entendimiento humano— de lo meramente posible en tanto que *conocido* como meramente posible. El conocerlo justamente de ese modo no es viable *a*

priori para el hombre. Requiere la posesión de un dato —el hecho de la actualización del objeto posible que se comporta como existencialmente excluyente del que se considera— cuya índole meramente fáctica nos impide el captarlo en una pura inferencia. (Por lo demás, tampoco sería lícito decir que Dios lo conoce anticipadamente, si al expresarnos de esta forma atribuimos a Dios un antes y un después, no un eterno conocimiento de lo uno y lo otro).

Los objetos posibles de naturaleza material excluidos de la existencia por los que llegan efectivamente a actualizarse son objetos para cuya génesis intencional se requiere que el entendimiento (humano) se proyecte o revierta, desde la intelección de una quiddidad material abstracta, hacia la imagen de algo no concebido como alguna vez dotado de existencia. Es innecesario demostrar que ese algo no concebido como existente-alguna-vez ha de ser posible, puesto que son inviables las imágenes de los objetos carentes de toda posibilidad. Mas la necesidad de alguna imagen para que lo material meramente posible resulte constituido ante una conciencia intelectiva en acto se debe, por una parte, a que la aptitud para existir presupone la individualización y, por otro lado, a que tan solo por su orientación hacia algo sensible puede nuestro entendimiento aprehender las individualidades materiales. Y la exigencia de que la imagen en cuestión haya de serlo de algo no concebido como dotado alguna vez de existencia es cosa que tiene su fundamento en la imposibilidad de que un rasgo pensado como alguna vez existente quede intelectivamente aprehendido en calidad de factor individualizante de un objeto representado como algo que nunca existe. Cosa distinta es que lo imaginado cuando un objeto (material o inmaterial) meramente posible resulta reconocido como tal pueda tener alguna semejanza —acaso mucha— con algo cuyo valor transobjetual nos conste. Incluso cabe que el contenido quidditativo sea idéntico en sus dimensiones específicas y hasta en sus notas individuales (salvo en aquellos por los que en cada caso lo meramente posible difiera del posible actualizado que existencialmente le excluye).

La distinción entre la quiddidad específica y las notas individuantes juega un papel decisivo en la explicación de la génesis de los objetos materiales meramente posibles. La quiddidad específica de cada objeto material meramente posible es captada en un acto simplemente intelectivo (idéntico al que aprehende la quiddidad abstracta de cualquier ente real), mientras que la individualidad de cada objeto meramente posible requiere, para quedar objetivada, la mediación de alguna imagen que efectivamente la presente de una manera concreta (que es tanto como decir de una manera sensible, por tratarse de algo material). Esta imagen puede ser fruto de la imaginación innovadora, pero también cabe que lo sea de la iterativa o conservadora, porque incluso entonces la individualidad de la imagen es, en tanto que propia de esta, algo carente de valor transobjetual.

Sin embargo, la necesidad que los objetos materiales meramente posibles tienen, para quedar constituidos como objetos, de la mediación de una imagen hacia la cual el entendimiento se proyecte o revierta, no la deben estos objetos a su carácter de meramente posibles, sino a su índole de quiddidades materiales. Por consiguiente, la génesis intencional de estos objetos se encuentra, por lo que toca a la necesidad de la reversión intelectiva hacia algún dato de la imaginación, exactamente en el mismo caso en

el que está la formación de los conceptos de los individuos materiales efectivamente existentes. Las especies impresas y expresas necesarias se forman, en consecuencia, de la misma manera cuando lo concebido es un individuo material fácticamente existente que cuando es un individuo material fácticamente desprovisto de existencia. Es tan solo la connotación de la carencia fáctica de valor transobjetual lo que de un modo exclusivo pertenece, como un coeficiente imprescindible, a la formación de los conceptos de *todos* los objetos meramente posibles (materiales o inmateriales), siempre que estos objetos estén siendo captados como meramente posibles y, por supuesto, con el requisito de que la carencia fáctica de valor transobjetual quede precisamente connotada como ilimitada en el tiempo.

Por último, las referencias que hasta aquí hemos venido haciendo a la génesis de los «conceptos» de objetos meramente posibles no presuponen que estos objetos se constituyan solamente en la actividad de concebir. Objetos posibles nunca existentes emergen a la conciencia en actos de juzgar y en actos de raciocinio. Todos los juicios verdaderos, inmediata o mediatamente evidentes, donde a una quiddidad (inmaterial o material) posible se le atribuya una ilimitada carencia fáctica de existencia, son operaciones mentales en las que algo meramente posible emerge a la conciencia intelectiva en acto. Los juicios falsos en los que esa misma atribución tiene lugar no originan objetos meramente posibles, porque, como ya repetidamente hemos observado, la irrealidad es, en todas sus formas, una determinación ontológica, no un hecho gnoseológico. Y, por otra parte, se ha de advertir también que los juicios cuyo sujeto lógico es un objeto meramente posible no originan ningún objeto de este mismo carácter, sino que lo suponen ya formado en una previa actividad conceptual. Y ha de decirse otro tanto de los juicios que tienen por predicado el concepto genérico de lo meramente posible o bien algún objeto que es un caso determinado, aunque no propiamente individual, de ese mismo concepto. Ni tampoco generan objetos meramente posibles (antes por el contrario, los presuponen ya constituidos) los razonamientos que en algunas de sus premisas los contienen, sino tan solo aquellos que en sus conclusiones los incluyen. Pues si bien es verdad que las conclusiones son juicios, no es menos cierto que los juicios que son conclusiones tienen su origen en los correspondientes raciocinios.

* * *

La explicación de cómo *lo pretérito inteligible* surge ante la conciencia en acto, o, lo que es lo mismo, el análisis de la génesis intencional de lo pensado meramente pensado y no vivido, obliga, en primer lugar, a hacerse cargo de la estructura propia de este tipo de objetos, distinguiendo en ella, por un lado, su contenido o materia, que puede concebirse con independencia de la determinación temporal, y, por otra parte, una forma que es justamente esta misma determinación. En principio, lo pretérito inteligible podría ser algo presente. En sus dimensiones específicas su contenido o materia no le exige el no-serlo, de tal suerte, por tanto, que su determinación temporal en calidad de pasado es una forma no necesaria, sino posible, aunque tampoco meramente posible, sino ya fáctica. En

rigor, lo que merece ser denominado fáctico según el modo que por la preterición se determina no es en sí mismo ninguno de los dos elementos —el contenido o materia, por un lado, y la forma, por otro— de la estructura de lo pretérito inteligible, sino el compuesto resultante de ambos.

Una vez advertida la necesidad de distinguir en lo pretérito inteligible una materia o contenido propiamente quidditativo y una forma cronológica que es, en cuanto tal, una determinación extraquidditativa, se comprende que la explicación del surgimiento de este tipo de objeto puro abarque fundamentalmente dos cuestiones, según que lo que se trata de explicar sea la objetivación de la materia determinable (y *de facto* determinada) por la forma de lo pretérito, o bien la objetivación de esta forma. Ni que decir tiene que aquí se entiende por «objetivación» el darse-ante-la-conciencia o para-ella, y precisamente por efecto de una actividad intelectiva, si bien esta implique o presuponga la actuación de otras facultades distintas del entendimiento. Sin embargo, lo que ha de darse intelectivamente ante la conciencia para que lo pretérito inteligible quede en ella y por ella objetivado no lo es necesariamente este objeto, tanto con su materia como con su forma. Basta que quede objetivada la materia, el contenido quidditativo, porque ningún objeto es pretérito inteligible por el hecho de que como tal lo conozcamos, sino sencillamente porque existió y ya no existe, para lo cual no hace falta nuestra propia intervención cognoscitiva. Ciertamente, esta intervención es indispensable para que lo pretérito inteligible sea objeto, pero para ello es suficiente la objetivación de su materia o contenido quidditativo.

Como en el caso del ente de razón, y asimismo como en el de lo meramente posible, también en el de lo pretérito inteligible debe tenerse presente que el *formarlo* no es lo mismo que *reconocerlo* según el tipo de irrealidad que le conviene de suyo. Podemos pensar, por ejemplo, en los últimos momentos de la vida de Sócrates y «olvidarnos», o «desentendernos», de que se trata de algo que no está aconteciendo ahora, y así cabe que nos representemos esos mismos episodios como si fuésemos sus testigos presenciales. Lo que así nos representamos sigue siendo, evidentemente, un pretérito inteligible, aunque no lo pensemos como tal. Tenemos, sin duda, la posibilidad de representarnos la sucesión de esos episodios de tal manera que solo una parte de esta sucesión quede objetivada en calidad de algo ya pretérito, mientras que el resto es pensado como encontrándose *in fieri*. Esa es justamente la manera según la cual configuramos con el entendimiento y con la imaginación una serie de hechos pretéritos si al objetivarlos nos comportamos como si fuésemos testigos presenciales de ellos. Y también cabe describir el mismo comportamiento diciendo que durante él nos desentendemos u olvidamos de nuestro propio presente, o bien que nos trasladamos al pasado en el que intencionalmente estamos inmersos.

La cuestión de cómo se objetiva la materia de lo pretérito inteligible ha de resolverse, por tanto, de la misma manera en que se soluciona la cuestión de la génesis intelectiva de las quiddidades posibles en general. Por su materia, lo pretérito inteligible no difiere de las quiddidades integradas por notas asociables o mutuamente compatibles. Todo pretérito inteligible es una quiddidad de ese tipo. Así pues, su objetivación ha de tener lugar

intelectivamente por obra del respectivo concepto, ya aislado, ya formando parte de algún juicio o de algún raciocinio. Y si bien el contenido o materia de lo pretérito inteligible, al igual que el de cualquier otra entidad posible, no puede incluir ninguna dimensión extraquidditativa, es, no obstante, necesario que resulte compatible con la existencia como transobjetualidad. Para lo posible *in genere*, esa compatibilidad ya ha sido arriba caracterizada como aptitud radical para existir, y viene dada, según se observó también, por la carencia de contradicción intrínseca de la respectiva quiddidad y por la individuación. En consecuencia, la génesis intencional de lo pretérito inteligible requiere, si se trata de algo material, no solamente la objetivación de una cierta quiddidad específica, sino también la reconversión del entendimiento hacia alguna imagen sensible, es decir, hacia alguna especie expresa de la facultad de imaginar. Todo ello ha de darse tal como ha sido descrito en el análisis de la objetivación de lo meramente posible, pues las condiciones requeridas para que lo meramente posible se presente ante la conciencia intelectiva en acto son, en lo concerniente a su contenido quidditativo, las de todo lo posible en general.

Hay, sin embargo, junto a las coincidencias que acaban de señalarse, una diferencia: a saber, que mientras para la objetivación de lo meramente posible de índole material se requiere que la imagen sensible hacia la cual ha de orientarse el entendimiento sea una imagen de algo no concebido como existente alguna vez, para la objetivación de lo pretérito inteligible de índole material la imagen correspondiente no ha de cumplir esa condición, sino tan solo la de ser imagen de algo no concebido como existiendo ahora, ni como habiendo de existir después. Ciertamente, esta condición no se cumple cuando pensamos lo pretérito inteligible desentendiéndonos de su índole de pretérito. Mas de aquí no se infiere que lo entonces pensado llegue a perder esa índole, sino tan solo que no es aprehendido en calidad de poseedor de ella. Pero con esto hemos pasado ya a la consideración de la génesis intencional de lo pretérito inteligible justamente en cuanto pretérito, es decir, según la forma por la que su propia irrealidad se determina cronológicamente.

Todas las determinaciones cronológicas (no solo la que conviene de una manera específica a lo pretérito en tanto que pretérito) son, propiamente hablando, valores extraquidditativos, y lo son por consistir, pura y simplemente, en flexiones de la existencia o transobjetualidad, no en variedades o modalidades de algo que posee este valor o que, al menos, lo puede poseer. «Quien tuviese por diferencias de los objetos al presente, al pasado y al futuro estaría —señala Brentano— tan equivocado como quien considerase atributos reales a la existencia y a la no-existencia» (*Wer Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft für Differenzen der Objekte halten würde, der würde ebenso irren wie der welcher Existenz und Nichtexistenz für reale Attribute ansähe*, cf. *Psychologie vom empirischen Standpunkt* II, Anhang III). Patentemente, Brentano se encuentra aquí en la misma línea en la que se halla Kant cuando sostiene que el ser no es un predicado real. Lo que aquí Brentano denomina «atributo real» es lo que por «predicado real» entiende Kant. Inmediatamente antes de su negación de que el presente, el pasado y el futuro sean «diferencias de los objetos» (o, equivalentemente,

«atributos reales»), Brentano ha expresado la tesis según la cual esas diferencias son diversos modos de la actividad representativa (*verschiedene Modi des Vorstellens*), e inmediatamente después de aquella negación, y para probarla y a la vez ilustrarla con algún ejemplo, añade: «Cuando en una conversación o en una melodía oímos una serie de sonidos, o cuando vemos un cuerpo desplazándose o cambiando de color, se nos aparece el mismo sonido individual, la misma cosa coloreada individualmente determinada en su posición y en su cualidad, primero como presente y luego como algo cada vez más pretérito, mientras van haciendo su aparición como presentes otras cosas, cuya representación sufre después la misma variación modal» (*Wenn wir in Rede oder Melodie eine Tonfolge hören, oder wenn wir einen Körper schauen, der in Bewegung oder Farbenveränderung begriffen ist, so erscheint uns derselbe individuelle Ton, dasselbe örtlich und qualitativ individuell bestimmte Farbige zuerst als gegenwärtig, dann mehr und mehr als vergangen, während andere als gegenwärtig auftreten, deren Vorstellung dann dieselbe modale Veränderung erleidet*).

La insistencia de Brentano en la identidad individual de lo que inicialmente aparece como presente y luego, cada vez más, como pretérito tiene por finalidad dejar bien claro que las diferencias temporales, al mantener intacta esa identidad individual de lo representado, no pueden pertenecer a este, sino a la representación, como determinaciones modales de ella. Mas los ejemplos aducidos por Brentano están bien lejos de probar que las diferencias sean ajenas a los objetos. Lo que con estos ejemplos se nos hace ver es que las diferencias propias de lo pretérito no entran en el contenido quidditativo de lo representado, por más que ese contenido abarque no solamente la quiddidad específica, sino también la individualidad con sus notas correspondientes. Pero es el caso que ningún objeto se reduce a su contenido quidditativo. Tanto si es real como si es irreal, todo objeto posee, además de su contenido quidditativo específico e individual, también su valor extraquidditativo: ya la existencia, ya la inexistencia. Limitándonos aquí a la determinación cronológica propia de lo pretérito en cuanto tal, hemos de incluirla formalmente en la inexistencia, por ser lo pretérito algo que ya no existe, pero de un modo presupositivo es necesario referirla a la existencia, porque lo pretérito es algo que efectivamente la ha tenido. El haber-sido y el haber-dejado-de-ser pertenecen a lo pretérito, ni más ni menos que como el estar-siendo pertenece a todo lo actual, es decir, tal como la existencia o transobjetualidad conviene a lo actual o presente.

Así como la existencia no es ningún componente quidditativo —habría de ser, para ello, un cierto miembro de la esencia—, sino un factor entitativo positivo, también la inexistencia es, a su modo (con el signo de la negatividad), un factor entitativo en todo objeto que únicamente es objeto. Y la «inexistencia tras la existencia» vale, por tanto, como un factor entitativo negativo en todos los objetos irreales a los cuales calificamos de pretéritos. Naturalmente, el calificar de pretérito a un objeto es lícito justamente en el mismo sentido según el cual un objeto puede llamarse imposible: como ente y no como objeto. Nada es, en tanto que objeto, algo pretérito, precisamente porque el ser-objeto consiste en el estar-siéndolo, no en el haberlo-sido. Brentano tendría razón al negar que las diferencias temporales son diferencias de los objetos si se refiriese a estos

reduplicativamente, es decir, justo en tanto que objetos, pues lo que entonces estaría diciendo es que todos ellos son presentes.

Afirmar que un objeto puede ser pretérito no en cuanto objeto, sino en cuanto ente, quiere decir que cabe que algo que ahora es solo objeto haya sido antes un auténtico ente *sensu stricto*, es decir, algo verdaderamente existente. Así, *v. gr.*, el paso del Rubicón por Cesar es un objeto pretérito, no en cuanto objeto (ya que ahora lo estoy pensando), sino en cuanto ente, puesto que es algo que, encontrándose ahora reducido a la sola condición de mero objeto, ha sido, sin embargo, algo existente, un verdadero ente *sensu stricto.* Ahora bien, esta diferencia entre ser presente en cuanto objeto y pretérito en cuanto ente, por muy obvia que pueda resultar cuando queda ejemplificada, no ha sido tenida suficientemente en cuenta por Brentano, pero tampoco por Husserl en su crítica a la teoría brentaniana sobre el origen del tiempo, ni en su propia doctrina acerca de esa cuestión (cf. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. von R. Boehm). Naturalmente, no cabe pensar que un Brentano o que un Husserl, cuya agudeza analítica están fuera de toda discusión, no hayan reparado en la necesidad de distinguir entre la presencialidad objetual y la preterición entitativa, pero es, sin embargo, un hecho inequívocamente comprobable la falta, en ambos, de una suficiente atención a esa cardinal diferencia. En Brentano ello es bien patente, ya que la negación de que pertenezcan a los objetos las determinaciones temporales es cosa que presupone que no se toma en consideración la diferencia entre el objeto en tanto que objeto y el objeto en tanto que ente (o bien en tanto que no-ente), diferencia sin la cual no puede aplicarse a uno y el mismo objeto la distinción entre la presencialidad objetual y la preterición entitativa. Pero veámoslo a continuación en Husserl.

En primer lugar, al hacer su crítica (*op. cit.*, § 6) a la teoría de Brentano sobre el origen del tiempo, reprocha Husserl a su maestro el no haber dado respuesta a la cuestión de si la determinación temporal se debe al acto o al contenido del acto (o bien al acto, o al contenido de la aprehensión, o al objeto aprehendido): «No distingue Brentano entre el acto y el contenido o, respectivamente, entre el acto, el contenido que se aprehende en él y el objeto aprehendido. Mas nosotros hemos de esclarecer la cuestión de a cuál de ellos se debe la determinación temporal» (*Brentano scheidet nicht zwischen Akt und Inhalt, bzw. zwischen Akt, Auffassungsinhalt und aufgefasstem Gegenstand. Wir müssen uns aber klar werden, auf wessen Rechnung das Zeitmoment zu setzen ist*). La acusación es injusta por desmesurada, pues Brentano, como ya vimos, niega precisamente que las diferencias temporales (presente, pasado y futuro) se den entre los objetos, afirmando, expresamente también, que pertenecen a la actividad representativa en calidad de determinaciones modales de ellas. Cierto que Brentano deja irresuelta la cuestión de cómo emergen esas determinaciones modales ante la conciencia, pero asimismo es verdad que una suficiente atención a la diferencia entre el objeto en tanto que objeto y el objeto en tanto que ente (o, en su caso, en tanto que no-ente) hubiera servido para establecer, cosa que no hace Husserl, dónde están fundamentalmente el acierto y el desacierto de la interpretación brentaniana de las determinaciones temporales como modos de la actividad representativa.

Y, en segundo lugar, refiriéndonos ahora no a todas las determinaciones temporales, sino a la peculiar de lo pretérito, nos encontramos con que, además de «introducir» en la concepción de Brentano algo que desde luego es incompatible con ella —a saber, que la modificación temporal del contenido del acto debe explicarse como resultado del incremento de ese contenido al añadírsele un factor, la temporalidad, que se entremezcla con sus demás notas—, Husserl pretende llevar el pensamiento de Brentano en este asunto a una pura y cabal contradicción, de la cual, sin embargo, hay que decir que es perfectamente superable si se distingue, cosa que tampoco hace aquí Husserl, entre la presencialidad objetual y la preterición entitativa. En efecto, dando por sentado que en la interpretación brentaniana la modificación temporal de los contenidos inmanentes habría de explicarse por virtud de una temporalidad que, al añadirse a las demás notas de esos contenidos, *se entreteje* con ellos, pasa Husserl a discutir la viabilidad de semejante interpretación («*versuchen wir für die immanenten Inhalte die Auffassung durchzuführen, dass die zeitliche Modifikation durch das Hinzutreten eines mit dem sonstigen Inhaltsablauf, mit Qualität, Intensität usw. sich verflechtenden Moments, genannt Zeitmoment, zu verstehen sei*»), y para ello considera el ejemplo de un sonido *A* vivido que, después de haber sonado, se mantiene con las mismas notas en la conciencia, pero con el aditamento del carácter de lo pasado. Pues bien, según Husserl, habría que pensar que si un contenido *A* permanece igual en la conciencia, aunque con un nuevo carácter, entonces *A* no es pasado, sino que perdura, por lo cual es ahora presente y sigue siéndolo, y ello en unidad con el carácter de pasado, es decir, que es pasado y presente a la vez («*wenn ein gleicher Inhalt A immerfort im Bewusstsein ist, sei es auch mit einem neuen Moment, dann ist eben A nicht vergangen, sondern dauert; somit ist es jetzt gegenwärtig und immerfort gegenwärtig, und dies mitsamt dem neuen Moment "vergangen", vergangen und gegenwärtig in eins*»).

El contrasentido así denunciado por Husserl resultaría, sin duda, una contradicción verdadera si efectivamente se cumpliesen estas dos condiciones: 1.ª, que el peculiar carácter de lo pretérito según Brentano lo entiende se «entretejiese» con las notas que permanecen idénticas en el contenido al cual se añade, mas ello es ciertamente inadmisible para quien recuerde que Brentano excluye de los atributos reales —*i. e.*, de los que determinan el contenido quidditativo de lo representado— a la diferencia temporal del pretérito (así como a la del presente y a la del futuro); 2.ª, que no se tenga en cuenta la posibilidad, para uno y el mismo objeto, de ser, sin contradicción, objetivamente presente y entitativamente pretérito, o sea, que no se atienda a la distinción entre el objeto en tanto que objeto y el objeto en tanto que ente (en el caso del cual se trata, el segundo miembro de la distinción es el objeto en tanto que no-ente ahora, pero habiendo antes sido).

Para la explicación de la génesis del concepto de lo pretérito inteligible las consideraciones tanto de Brentano como de Husserl acerca de la conciencia del tiempo resultan claramente insuficientes (a pesar de sus indudables aciertos parciales), no solo por los motivos ya expuestos, sino sobre todo porque en ellas ni siquiera llega a plantearse la cuestión de cómo se genera el concepto de lo pretérito en toda su

abstracción y, por ende, en su máxima universalidad. Esta cuestión no debe ser excluida del análisis de la emergencia objetual de lo pretérito inteligible, pues si bien cada objeto pretérito es, a fuer de posible, un objeto individual, el entendimiento humano lo aprehende primordialmente *in abstracto*, y aun cuando se trate de algo inmaterial —no necesitado, por tanto, de una reconversión intelectiva hacia una imagen sensible—, lo constituye objetualmente como un caso de lo pretérito en general y *ut sic.*

Como toda índole universal, la de lo pretérito ha de surgir objetualmente por virtud de la respectiva abstracción a partir de unos datos enteramente concretos, individuales. Mas ninguno de los sentidos externos puede suministrarnos esos datos. Las facultades de la sensibilidad externa están incapacitadas para captar la preterición, o sea, para adquirir la «impresión sensorial» de lo pretérito, no porque semejante impresión sea de suyo imposible, sino porque los sentidos externos actúan en respuesta a unos estímulos, los cuales, para actuar sobre ellos, han de ser existentes, no pasados. De los sentidos internos, el sensorio común se encuentra, para los efectos de que ahora se trata, cabalmente en la misma situación que las facultades de la sensibilidad externa. La imaginación tiene, en cambio, el poder de aprehender lo ausente y, en tanto que posee esta aptitud, se encuentra en principio capacitada para captar lo pretérito, como quiera que la preterición, el carácter de lo pasado en cuanto tal, es una de las modalidades de la ausencia.

Según Husserl (*op. cit.*, § 3), sostiene Brentano que el origen de las representaciones temporales se encuentra en la fantasía. Tampoco en este punto se siente Husserl de acuerdo con su maestro: «Es sumamente extraño que de ningún modo haya Brentano tenido en cuenta, en su concepción del tiempo, la distinción aquí obligada, entre la percepción del tiempo y la imaginación del tiempo, diferencia que no puede habérsele escapado» (*Es ist nun höchst auffallend, dass Brentano den sich hier aufdrängenden Unterschied von Zeitwahrnehmung und Zeitphantasie, den er unmöglich übersehen haben kann, in seiner Theorie der Zeitanschauung gar nicht berücksichtigt*, cf. *op. cit.*, § 6). O bien: «La fantasía es la conciencia caracterizada como actualización (reproducción). Ahora bien, aunque hay, sin duda, un tiempo actualizado, este remite necesariamente al tiempo dado de una manera originaria, el no imaginado, sino presenciado» (*Phantasie ist das als Vergegenwärtigung (Reproduktion) charakterisierte Bewusstsein. Es gibt nun zwar vergegenwärtigte Zeit, aber diese weist notwending zurück auf ursprünglich gegebene, nicht phantasierte, sondern präsentierte*, *op. cit.*, § 19).

La atribución del origen de las representaciones temporales a la fantasía podría justificarse en lo concerniente al contenido quidditativo de estas representaciones, el cual, si lo es de un objeto ausente, ha de deber a una imagen su efectiva presencia intencional. Pero la imaginación, incluso en las ocasiones en que se comporta como meramente iterativa o conservadora, no es la facultad sensorial que aprehende —se sobreentiende, claro está, *in concreto* y de una manera sensorial— la formalidad misma de lo pretérito. La facultad por la que esta formalidad queda *in concreto* sensorialmente captada es la memoria, aunque únicamente en la medida en que tal cosa cabe para un poder

cognoscitivo limitado a la experiencia vivida por la propia subjetividad en que reside. La formalidad de lo pretérito es originariamente captada, no imaginada, por la memoria, pero con dos condiciones o limitaciones: 1.ª, que esa formalidad aparezca impregnando, determinando, a algún contenido, en unidad con el cual resulta, en cada caso, objetivada, de tal modo que nunca lo llega a ser como escindida o exenta de un contenido concreto; 2.ª, que ese concreto contenido, al que determina o impregna, haya sido previamente conocido, con lo cual la memoria, por muy originaria (*i. e.*, perceptiva, no meramente imaginativa) que su objetivación de lo pretérito sea, es siempre, de una manera esencial, un re-conocimiento.

En la base empírica que la memoria suministra para la génesis del concepto universal de lo pretérito la forma misma de lo pretérito en cuanto tal no solamente no está «liberada» del correspondiente contenido quidditativo, sino que, además, está vinculado a él en cuanto objeto de «mi» conocimiento. El dato que la memoria me ofrece es, en tanto que ella me lo da, no pura y simplemente algo pasado, sino algo-que-en-el-pasado-conocí: así es como ahora lo conozco. En su relatividad al mismo yo que lo captó anteriormente, incluye ese dato la forma de lo pretérito como afectada por una limitación de la cual pudiera pensarse que debe ser añadida a las dos ya arriba mencionadas. En realidad, está implícita en la segunda de ellas, porque no cabe que el re-conocimiento consista en que uno y el mismo objeto conocido por la subjetividad *A* vuelva a ser conocido, no por ella, sino por la subjetividad *B.*

En oposición a lo pretérito sensible es lo pretérito inteligible un objeto cuyo haber-sido no estriba de una manera necesaria en «haber-sido-conocido-por-mí». Su «inexistencia tras la existencia» puede darse con y sin la vivencia del reconocimiento o impresión sensorial de lo *déjà vu,* porque si bien exige un haber-sido y un haber-dejado-de-ser, los requiere en la acepción entitativa, no en la significación objetual. De esta suerte, lo pretérito inteligible puede abarcar tanto lo que «yo» recuerdo (aunque objetivándolo de una manera intelectiva), cuanto lo que no recuerdo, bien por haberlo olvidado, bien por no haberlo nunca conocido. ¿Mas cómo cabe entonces abstraerlo de los datos de la memoria, sin los cuales careceríamos de todo auténtico acceso originario a la forma peculiar de lo pretérito?

La índole universal bajo la cual se subsume indirectamente todo dato de la memoria es el carácter de «lo ahora captado en calidad de anteriormente aprehendido por el mismo yo». Este carácter es la índole universal —por tanto, intelectivamente objetivada— más próxima al testimonio sensorial que la memoria ofrece. Por consiguiente, es el primer nivel del proceso abstractivo, que desemboca en el concepto de lo pretérito inteligible. En ese primer nivel la determinación temporal de lo pretérito sigue —aunque ya esté dada en abstracto— envuelta por las otras determinaciones que con ella integran el concepto de «dato de la memoria». Mas no bastará que eliminemos o restemos, digámoslo así, esas otras determinaciones, para que el concepto de lo pretérito inteligible aparezca en toda su universalidad. Porque es el caso que esta universalidad no posee toda la amplitud de la noción de «lo dado con anterioridad al momento presente» si por «dado» entendemos tanto lo que solamente ha sido objeto cuanto lo que ha tenido un valor transobjetual, una

efectiva existencia. Dicho de otra manera: lo que no ha existido no es pretérito inteligible —no es, en modo alguno, pretérito en la acepción fuerte, entitativa, según la cual estamos aquí empleando este vocablo—, aunque haya sido pensado con anterioridad al presente momento. Cuando lo pensado antes del momento presente no ha existido, lo pretérito no lo es lo así pensado, sino la actividad que lo pensó.

La emergencia objetual de «lo inexistente tras haber existido» tiene lugar, en suma, por la flexión que del concepto de lo existente se lleva a cabo en virtud, por un lado, de una determinación positiva, la de la antecedencia respecto del presente momento, y, por otro lado, de una determinación privativa, la de la actual carencia de existencia. La primera de estas dos determinaciones es justamente la que en el concepto de «lo ahora captado como anteriormente aprehendido por el mismo yo» no está aún por completo «liberada» de los caracteres que genéticamente la remiten a su objetivación por la memoria. En cambio, la determinación «carencia actual de existencia» es ajena a esos caracteres, constituyéndose con independencia de los datos empíricos de la memoria, aunque no independientemente de todo dato empírico, ya que el concepto de la privación de existencia implica el de la existencia misma, objetualmente constituido por abstracción sobre valores *in concreto* aprehendidos por la facultad cogitativa, la cual, como todo sentido interno, presupone la actividad de alguna de las potencias de la sensibilidad externa.

Con estas explicaciones queda ya dicho lo que en el análisis de la gestación objetual de lo pretérito inteligible resulta fundamental, o más decisivamente esclarecedor, por cuanto atañe a la formación del concepto en que esa gestación desemboca en cada caso. (La diversidad de los «casos» depende de los contenidos quidditativos, incluyendo en ellos, por supuesto, las respectivas notas individuantes). Las actividades judicativas y raciocinativas que se ejecutan contando con esos conceptos no pueden considerarse como verdaderas fuentes objetualmente originarias de pretéritos inteligibles, dado que los suponen ya constituidos. En cambio, ha de atribuirse el valor de esas fuentes, en primer lugar, a los juicios verdaderos cuyo sujeto lógico no contenga en sí mismo, individualizada, la determinación formal de lo pretérito y cuyo predicado, por el contrario, la incluye (pues el concepto de lo pretérito inteligible no es ningún pretérito inteligible a su vez). Y, en segundo lugar, son también originariamente objetivantes de pretéritos inteligibles las actividades discursivas que en verdad fundamentan conclusiones que los contengan. Ejemplos de esas actividades discursivas son los razonamientos en los que se infieren, pongamos por caso, las edades geológicas previas a la actual, pero también aquellos en los cuales se deducen determinados comportamientos humanos, basándose en la necesidad de que hayan acontecido para que se produzcan ciertos hechos cuya efectiva existencia está probada.

* * *

Según la gráfica fórmula de Husserl (*op. cit.*, § 26), la intuición propia de la actitud de la espera es la inversión de la intuición memorativa, dado que en esta el ahora no es

entendido como anterior al suceso, sino como subsiguiente a él («*Insofern ist die Erwartungsanschauung ungestülpte Erinnerungsanschauung, denn bei dieser gehen die Jetztintentionen dem Vorgang nicht "vorher", sondern folgen nach*»). Equivalente a esta fórmula husserliana sería la caracterización de lo futuro como una inversión de lo pretérito, pero evidentemente este modo de hablar es ya ontológico y no estrictamente fenomenológico, por lo cual no es extraño que no lo utilice Husserl. Por otra parte, puede, en cambio, sorprender que Husserl hable de «intuición» en el caso de la actitud de la espera (*Erwartungsanschuung*) y, sin duda alguna, en referencia al objeto de esta actitud. Sin embargo, no es este el único caso en el que Husserl habla de intuición para referirse a la aprehensión de un objeto no sensorialmente percibido: recuérdese, por ejemplo, la expresión *Wesenschau*, «intuición de la esencia», con la cual, en definitiva, se pretende dar a entender que la esencia es auténticamente aprehendida o captada. En todo caso, aquí no se trata de discutir el acierto, o el desacierto, de ese amplísimo sentido de la «intuición», que es correlativo, en Husserl, del de la voz «fenómeno». Lo que en este momento nos importa es solamente que la actitud de la espera invierte la del recuerdo, o —dicho en términos más ontológicos— que lo futuro es como un pretérito invertido, por cuanto en él es inversa la relación al presente.

Para la explicación de la emergencia objetual de lo futuro la diferencia de este respecto de lo pretérito hace necesario el volver a distinguir entre el contenido quidditativo y la forma o determinación temporal, justamente porque la oposición *sui generis* de lo futuro a lo pretérito concierne propiamente a esa forma o determinación, no al contenido quidditativo o materia por ella afectada. Lo futuro tiene en común con lo pretérito, ante todo, el poseer una estructura de materia quidditativa y forma temporal, de tal suerte que para hacer el análisis de su objetivación resulta imprescindible atender a una doble cuestión, según se trate, respectivamente, de cómo se genera la materia quidditativa de lo futuro o de cómo emerge objetualmente la forma que en cuanto futuro le conviene.

En sus dimensiones específicas el contenido quidditativo de lo futuro es en todos los casos —cualesquiera que sean las notas constituidas de cada uno de ellos— algo que puede concebirse con independencia de la determinación temporal, vale decir, algo que de suyo podría también estar afectado por el valor extraquidditativo que lo presente o actual posee. Tal como arriba se observó para la determinación temporal de lo pretérito, es la determinación temporal de lo futuro una forma no necesaria, sino posible, aunque tampoco meramente posible, sino fáctica. Por consiguiente, el contenido quidditativo tanto de lo futuro seguro como de lo futuro incierto ha de quedar objetualmente constituido en sus dimensiones específicas —que, en cuanto tales son abstractas— por obra de alguna actividad intelectiva (cuando menos, por participación), tal como acontece en la objetivación de esas dimensiones cuando se trata de las irrealidades consistentes en objetos pretéritos inteligibles.

Entre la génesis intencional del contenido quidditativo de lo futuro y la del contenido quidditativo de lo pretérito inteligible se dan, además de la semejanza que acaba de señalarse, otras analogías asimismo fundadas en la radical comunidad que lógicamente ha de haber entre dos tipos de objetos que se comportan como inversos entre sí.

Consideremos entre esas analogías las de mayor relevancia, examinándolas solo sumariamente, dado que, en lo que atañe al contenido quidditativo, todo lo dicho acerca de la objetivación de lo pretérito inteligible se aplica fácilmente también, *mutatis mutandis*, a la objetivación de lo futuro.

En primer lugar, así como para la génesis intencional de lo pretérito inteligible se requiere que juntamente con la intelección de las dimensiones específicas de su contenido quidditativo llegue a darse la representación de la individualidad de este en cada caso, así también para la emergencia objetual de lo futuro es necesario que la representación de la individualidad del contenido quidditativo se dé unida a la intelección de las dimensiones específicas, y ello lleva consigo la necesidad, para los futuros que son objetos materiales, de que el entendimiento, al objetivarlos, se oriente hacia alguna imagen sensible, *i. e.*, hacia alguna especie expresa de la imaginación. (Sin duda, la *ultima ratio* de la necesidad de la representación de la individualidad de lo futuro es que este consiste en algo que, aunque ahora carece de valor transobjetual, ha de poder-existir, puesto que ha de existir en ulterior ocasión, y ello no cabe para los objetos abstractos justamente en tanto que abstractos). En segundo lugar, tal como ya vimos que sucede con lo pretérito inteligible de índole material, también la imagen sensible a la que el entendimiento ha de volverse para aprehender la individualidad de lo futuro material de que en cada caso se trata no ha de ser concebida como imagen de algo que ahora existe, pero presenta, en cambio, la particularidad de que ha de ser concebida como imagen de algo ulteriormente existente. Y en tercer lugar, así como ya arriba se observó que lo pretérito inteligible puede ser pensado en calidad de actual, desentendiéndonos de su preterición, análogamente cabe también que pensemos y tratemos las irrealidades que ahora son seres futuros como si fuesen algo que ya existe. Podemos, efectivamente, ponernos en el caso de que ya estuvieran existiendo y preguntarnos entonces, *v. gr.*, qué actitud debiéramos tomar, con lo cual, o bien con otras representaciones del mismo estilo, generamos series de irrealidades por el mismo procedimiento que el de la fábula de los «cuentos de la lechera» (también los futuros inciertos pueden encadenarse como si se fueran sucesivamente realizando). Claro está que el pensarlos como si ya fuesen presentes no les priva de su valor ontológico de «actualmente futuros», ni siquiera cuando se trate de futuros seguros, ni aun suponiendo que nos «olvidemos» de que en efecto lo son.

La atención al valor ontológico de lo futuro nos lleva a la cuestión de cómo acontece la génesis intencional de este tipo de objetos, no en razón del correspondiente contenido quidditativo, sino precisamente por su carácter de futuro. Si ahora tomamos en consideración el texto de Brentano (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II, Anhang III) ya arriba discutido y donde se niega que las diferencias temporales sean determinaciones de los objetos mismos, manteniéndose, en cambio, que existen en modos de la actividad representativa, advertiremos que, aunque indudablemente está incluido entre esas diferencias el carácter de lo futuro en cuanto tal, la prueba y ejemplificación aducidas por Brentano se refieren exclusivamente a la diferencia temporal de lo pretérito. Sin embargo, lo más esencial de la argumentación brentaniana acerca de la diferencia temporal de lo pretérito —a saber, la identidad del contenido quidditativo,

incluyéndose en él, juntamente con los aspectos específicos, también la individualidad— es asimismo aplicable a la diferencia temporal de lo futuro. Por tanto, también la réplica a Brentano es esencialmente la misma cuando se trata del carácter propio de lo futuro en cuanto tal.

Tampoco lo futuro se reduce a su contenido quidditativo, incluyendo en este la concreta individualidad de cada caso. Hablar de lo futuro es estar refiriéndose a un objeto (aunque el referirse a él en cuanto objeto no sea el único modo posible de tratarlo), y ningún objeto se agota en su quiddidad. Tal como ya arriba se observó, todo objeto, tanto si es real como si es irreal, posee, además de su quiddidad específica e individualizada, también un valor formalmente extraquidditativo. En los objetos futuros este valor, coincidiendo con el de los objetos pretéritos, estriba en la inexistencia, ya que tampoco lo futuro cuenta con el existir *sensu stricto*, pero si en los objetos pretéritos la inexistencia remite pre-supositivamente a la existencia por ser cada uno de ellos algo que en su momento existió, en los objetos futuros la inexistencia remite, digámoslo así, post-supositivamente a la existencia por ser cada uno de ellos algo ulteriormente existente.

Nada es ni puede ser, en tanto que objeto, algo futuro, pero en cambio es posible que un objeto sea futuro en cuanto ente, o incluso en cuanto no-ente (puesto que cabe que algo ahora aprehendido y existente deba perder su existencia). Ahora bien, al igual que para lo pretérito, tampoco para lo futuro tienen en cuenta Husserl y Brentano la distinción entre la presencia objetual y la ausencia entitativa (destinada, en el caso de lo futuro, a quedar reemplazada por una presencia entitativa). En Brentano ello es cosa bien clara, pues de lo contrario no podría negar que la diferencia propia de lo futuro pertenezca al objeto. Lo que aquí sostenemos es precisamente que pertenece al objeto, pero en tanto que ente, de una manera análoga a como la imposibilidad pertenece a los objetos absurdos, pero en tanto que entes (es imposible que sean entes genuinos), no en cuanto objetos. Y que en Husserl tampoco queda atendida suficientemente la básica distinción entre la presencia objetual y la futurición entitativa es cosa que se comprueba al advertir que en la crítica husserliana a Brentano no está tomada en consideración. La contradicción que, según Husserl, habría de darse en todo objeto pretérito por haber de ser, a la vez, pretérito y presente (puesto que es presente todo objeto) se correspondería con la contradicción necesaria para todo objeto futuro, por cuanto este habría de ser, a la vez, presente por ser «objeto» y futuro por ser «objeto futuro». Es verdad que esta contradicción no está señalada por Husserl, pero no cabe duda de su «necesidad» si se admiten los argumentos con los que se quiere demostrar la primera; y es asimismo indudable que ambas quedan inequívocamente superadas por virtud de la distinción entre lo que conviene al objeto en tanto que objeto y lo que le conviene en cuanto ente (con signo positivo o negativo).

No hay tampoco en Brentano, ni en Husserl, una explicación del origen del concepto de lo futuro en toda su abstracción y universalidad. Ciertamente, la propia noción de lo futuro no es un futuro a su vez, pero sin ella no cabe la presencia conceptual de ningún concreto futuro. Ahora bien, el origen del concepto de lo futuro ha de encontrarse, como el de todo objeto universal, en una abstracción cuyo más originario punto de partida han

de suministrarlo unos datos concretos, individuales. ¿Cuáles son esos datos y qué potencia cognoscitiva los capta? Evidentemente, no cabe que sean datos ofrecidos por la sensibilidad externa, puesto que esta no ejerce su actividad sino bajo el influjo de unos estímulos que solo pueden ser operativos si ya existen, no si son todavía meros objetos. El sensorio común no puede captar ningún dato donde de alguna forma se encuentre la índole de lo futuro, porque carece de la capacidad de objetivar lo ausente. La imaginación, en cambio, tiene esta particular capacidad, y ello la habilita para ofrecernos la materialidad —el contenido quidditativo— de lo futuro de una manera concreta. En este punto, si bien con la restricción que acaba de consignarse, puede admitirse la vinculación de lo futuro a la facultad de imaginar, tal como según Husserl la afirmara Brentano (quien la habría mantenido, sin embargo, únicamente para lo futuro).

En este asunto la aportación de Husserl es un tanto confusa, al menos a primera vista. Por una parte, Husserl reprocha a Brentano (en los ya citados parágrafos 6 y 19 de las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*) el haber vinculado el origen de las determinaciones temporales, la de lo futuro incluida entre ellas, a la imaginación, desatendiendo el hecho de que esta facultad nunca presenta nada originariamente; pero, por otro lado, el propio Husserl sostiene (*op. cit.*, § 26) que «en la representación intuitiva de un acontecimiento futuro tengo yo ahora de un modo intuitivo la imagen imitativa de un suceso que transcurre en imitación» (*In der anchaulichen Vorstellung eines künftigen Ereignisses habe ich jetzt anschaulich das produktive “Bild” eines Vorgangs, der reproduktiv ablaüft*). ¿Qué ha de entenderse aquí por la imagen imitativa (*das produktive Bild*)? Hay dos buenas razones para pensar que se trata de una imagen precisamente en el sentido según el cual se habla de ella al tomarla como un producto de la imaginación. En primer lugar, el uso de la voz «imagen» para significar entre otras cosas la especie expresa del entendimiento en su actividad de concebir (conforme a las descripciones habituales, sobre todo en la psicología tomista) es enteramente ajeno a la terminología husserliana; y, en segundo lugar, los ejemplos propuestos por Husserl en su investigación fenomenológica de la conciencia del tiempo inmanente se refieren casi todos a sonidos, colores, etc., en una palabra, a objetos propiamente sensoriales, no a conceptos.

Sin embargo, puede mantenerse que no hay una auténtica contradicción entre lo afirmado en el texto que nos ocupa y el reproche de Husserl a Brentano por haber adscrito el futuro a la imaginación. Pues lo presentado según Husserl por la imaginación no es el carácter propio de lo futuro en cuanto tal, sino el contenido o materia que en cada caso tiene lo afectado por ese mismo carácter. Y, desde luego, tampoco es que Husserl niegue que la imaginación nos proporciona a su modo la representación de la índole propia de lo futuro en cuanto tal. Lo rechazado por Husserl en este punto es que sea originario el modo en que esa índole queda representada cuando solo es imaginada. Con todo, una vez hecha esta necesaria salvedad, debe reconocerse que es sumamente escasa la atención prestada por Husserl a la cuestión de cómo la forma misma —no el contenido o materia— de lo futuro se da originariamente. La investigación husserliana de la conciencia del tiempo está sensiblemente dominada por un interés adscrito a las

cuestiones concernientes al recordar, y apenas se ocupa de las propias del esperar. Muy esquemáticamente puede afirmarse —y no da para más lo que sobre este asunto aporta Husserl— que la conciencia originaria del futuro como determinación temporal se encuentra en las «protenciones» (en cuanto inversas a las «retenciones» y en la vivencia de la espera [la *Erwartung*] como inversión de la vivencia del recuerdo [*Erinnerung*]).

Con independencia de la investigación de Husserl acerca de la conciencia del tiempo inmanente y de la constitución del llamado «tiempo objetivo», la explicación que aquí propongo para la génesis intencional de la forma misma de lo futuro es la que sigue. Aunque en todas las vivencias intencionales la subjetividad, además de comportarse retencionalmente (en orden a lo «recién pensado»), también se encuentra orientada —en protención, para decirlo con Husserl— hacia el futuro inmediato, hay determinadas vivencias en las cuales esto último tiene lugar de una manera explícita y temática, no tan solo de un modo preobjetual. Tales son las vivencias en las que consisten las pasiones del deseo y la aversión, la esperanza y la desesperación, la audacia y el temor. En todas estas pasiones hay una orientación del *appetitum sensibile* hacia algún objeto localizado en el futuro. Es, pues, cada una de ellas respecto del correspondiente objeto así localizado una tensión (también Husserl emplea la voz «*Spannung*» para describir la espera o expectativa, cf. *v. gr.*, en los textos complementarios que aparecen en la mencionada edición de R. Boehm, «Nr. 4» Meditation. «Wahrnehmung, Erinnerung und Erwartung»), ya de acceso, ya de receso, según que el objeto aparezca, respectivamente, como un bien o como un mal.

Aunque tanto la tensión pasional de acceso como la de receso pertenecen al *apetito* sensitivo, ambas implican una representación, que tampoco es abstracta, de la diferencia temporal de lo futuro. Sin tal representación no cabe tensión alguna que tenga inscrito en el futuro el objeto por el cual accesiva o recesivamente se orienta. Poco importa que en la descripción de las mencionadas pasiones quede a veces sin consignar en su literalidad la voz «futuro». En tales casos las fórmulas empleadas para describir esas pasiones contienen, en forma explícita o implícita, algún término equivalente. Así, por ejemplo, en el magistral estudio que de las pasiones del alma hace Santiago María Ramírez (*De passionibus animae,* t. V de las *Opera Omnia*) vemos que en la clasificación general (n. 72), cuando se hace referencia a la pasión de la *spes,* el objeto de esta es calificado de ausente o todavía no poseído (*absens vel nondum habitum*), coincidiendo, en ese aspecto, con los objetos del *desiderium*, la *fuga*, la *desperatio*, el *timor* y la *audacia*; pero más adelante comprobamos que la nota de ausente o todavía no poseído equivale al carácter de futuro: *v. gr.*, acerca del objeto de la esperanza se nos dice (n. 487) que como primera condición requiere *quod sit futurum vel non possessum*; el objeto de la pasión del temor queda caracterizado, entre otras cosas, por ser un *malum sensibile futurum* (n. 515), y entre las notas del mal al que hace frente la pasión de la audacia se menciona (n. 550) la de ser algo próximo a suceder (*imminens*); etc.

En la representación sensorial del objeto de las pasiones que apuntan al futuro el carácter de lo futuro en cuanto tal es vivido *in concreto,* no abstractamente pensado: como en la representación sensorial del objeto de la memoria (de lo que es, en cada una

de las ocasiones, objeto de esta facultad) el carácter de lo pretérito en cuanto tal no es abstractamente aprehendido, sino *in concreto* vivido. Y así como la imaginación sirve a la memoria suministrándole los contenidos de los datos correspondientes, no la forma de estos, así también sirve a la representación sensorial de lo futuro la imaginación, la cual, si bien tiene aptitud para aprehender lo ausente, carece, en cambio, de capacidad para captar la ausencia (ni la que es peculiar de lo pretérito, ni la propia de lo futuro). La concreta vivencia de la ausencia en el tiempo, es decir, de la actual inexistencia de algo que existió o que existirá (o que, al menos, así es representado), solo puede pertenecer a la facultad cogitativa, la única potencia sensorial que aprehende valores, positivos o negativos, no captables por los sentidos externos, aunque también pueden darse en las cosas que estos conocen. (De ahí que la memoria no pueda entrar en funciones sin que intervenga la facultad cogitativa, por más que no se reduzca a esta, pues no son cometidos de la cogitativa la conservación o atesoramiento de los datos adquiridos ni su reproducción).

Por dos razones la objetivación que la facultad cogitativa hace de la irrealidad de lo futuro no es abstracta: 1.º, porque, a pesar de su participación en la razón, la facultad cogitativa no aprehende esa irrealidad (ni ningún otro valor, positivo o negativo) *in genere*, sino de un modo enteramente concreto, individualizado; 2.º, porque aprehende la irrealidad de lo futuro en tanto que vinculada, en cada caso, a un determinado contenido quidditativo, sin segregarla o «liberarla» de él, en oposición a la manera según la cual puede el entendimiento abstraer, *i. e.*, separar, extraer, la forma determinativa de un sujeto, escindiéndola objetualmente de este, como cuando de lo sano abstraemos la salud, o de lo rojo la rojez, etc. Pero, además, la representación sensorial de lo futuro que está dada con las pasiones que a este apuntan es siempre una representación en conexión con la subjetividad a la que esas mismas pasiones pertenecen, análogamente a como los datos de la memoria son ofrecidos por esta en calidad de relativos a la propia subjetividad rememorante. Por consiguiente, el concepto de «objeto futuro al cual apunta una tensión pasional» es solamente el primer escalón en el ascenso abstractivo hacia el concepto de lo futuro en su máxima universalidad. Las notas de las que se ha de hacer una *praecisio obiectiva* si se parte del concepto correspondiente al primer escalón, y si ha de alcanzarse el último, son no solo el carácter de «objeto de una tensión pasional» y, como implícito en ello, el carácter de «objeto de una representación sensitiva», sino también la índole de «objeto de una tensión», pues para el ser de lo futuro como futuro ninguna de esas notas es un elemento conceptual imprescindible. Lo verdaderamente indispensable para la objetivación de lo futuro en su entera amplitud es, por lo que concierne a la *forma* temporal misma, la articulación conceptual de dos factores extraquidditativos: la inexistencia actual y la posterior existencia. Paralelamente a lo que ya arriba se ha dicho en la explicación de la emergencia objetual de lo pretérito, la «actual carencia de existencia» es independiente, en su génesis conceptual, de las representaciones sensoriales necesarias para las tensiones pasionales hacia algo futuro. En cambio, la «posterior existencia» llega a ser concebida por virtud de una abstracción, cuyo más radical punto de partida se encuentra en esas representaciones sensoriales, por

ser en ellas donde la facultad cogitativa percibe el valor extraquidditativo propio de la existencia temporalmente flexionada como posterior al presente. Una vez captado en concreto ese valor por la facultad cogitativa, puede el entendimiento elevarlo a su máxima universalidad en el respectivo concepto, del cual, a su vez, dispone para juzgar y razonar sobre objetos futuros, no solamente en una actitud teórica (*v. gr.*, la predicción de un eclipse), sino también en el uso práctico de la razón.

SECCIÓN SEGUNDA
TELEOLOGÍA DEL OBJETO PURO

La cuestión aquí designada con la fórmula «teleología del objeto puro» es la que primordialmente se plantea con la pregunta por la finalidad de lo irreal, cabalmente el problema inverso al del modo en que lo irreal puede a su vez ser un fin. Aunque también concierne a lo irreal, la segunda cuestión no se mantiene en la línea donde el objeto puro habría de ser explicado, sino que pertenece, por el contrario, a la línea en la que este mismo objeto se comporta como un cierto factor de explicación. ¿Mas es posible ese comportamiento? ¿Cómo podría lo irreal desempeñar la función de una *ratio essendi* teleológica? Examinemos a continuación el asunto en la medida de lo necesario para dejar nítidamente señalada su básica diferencia respecto de la cuestión de la finalidad de lo irreal. Solo así podrá eludirse el peligro de entremezclar y confundir las perspectivas de uno y otro problema.

Ante todo, ¿cabe que lo irreal sea verdaderamente un cierto fin? O lo que es igual: ¿puede lo inexistente comportarse no ya solo como un objeto, sino asimismo como un objetivo, es decir, como un genuino «para qué»? Todo el obstáculo que en apariencia se opone a la posibilidad de que lo irreal se comporte como un auténtico fin tiene su origen en una abusiva asimilación del concepto de la causa final al de la causa eficiente. Si el motivo queda interpretado como si fuese un motor, es lógico exigir su realidad en la estricta acepción de la efectiva existencia, dado que lo que *in actu* existe puede desempeñar el cometido de una verdadera causa activa o motor en actividad. Mas si se advierte que la causalidad propia del fin no es la del motor, sino la del motivo, se llega a la conclusión de que la existencia *in actu* es tan innecesaria como insuficiente para que un objeto cumpla el cometido de una causa final. Lo que no es apetecido en modo alguno y lo que tan solo lo es en cuanto medio no ejercen la causalidad propia del fin, por más que estén existiendo y aunque se encuentren en efectiva actividad, es decir, aunque se comporten como verdaderos «motores» o causas eficientes (incluso *in actu secundo*). Y, por el contrario, lo inexistente que de alguna manera es en sí —por su propio valor— apetecido tiene, sin duda, la índole de una «razón teleológica de ser» de todo cuanto para lograrlo se realice.

Mientras que en la causa eficiente la existencia no puede quedar suplida por la mera

objetualidad, en la causa final la objetualidad no puede ser reemplazada por la mera existencia. Cierto que la objetualidad imprescindible para el peculiar ser del fin no es solamente la de lo aprehendido —la del término intencional de una cierta operación cognoscitiva—, sino también la objetualidad que conviene a lo apetecido justamente en tanto que objeto o término intencional de un acto de apetición. Ahora bien, ambas condiciones pueden darse en objetos carentes de valor transobjetual, pues ninguna de ellas implica forzosamente otra existencia que la necesaria para que algún «yo» —sea condicionado, sea absoluto— haga la objetivación del fin en cuanto fin. Incluso debe añadirse que para que ciertos fines puedan comportarse como causas según el modo en que es ello posible teleológicamente —*i. e.*, para que se les pueda atribuir la índole de principios en el orden de la intención y no únicamente la de términos en el orden de la ejecución— es necesario que sean irreales, vale decir, que estén desprovistos del valor de la transobjetualidad, pero teniendo, en cambio, el de la objetualidad (aprehensiva y apetitiva).

El tipo de fin al cual pertenece en monopolio el atributo negativo consistente en no poder comportarse teleológicamente como causa nada más que siendo irreal es el que en la Escuela se designa con la expresión *finis quo* (o también, aunque menos frecuentemente, con el nombre de *finis formalis*). Cabe describirlo como la situación en la cual el sujeto apetente obtiene el *finis qui*, por lo cual pasa a ser el término físico de la acción que ese mismo sujeto lleva a cabo para conseguir lo que apetece. Naturalmente, en cuanto término físico de esa acción, el *finis quo* no puede ser un principio teleológicamente explicativo de ella, sino tan solo un efecto, el cual se explica por su remisión a una causa eficiente y en virtud, justamente, de la eficiencia misma de esa causa. Pero no es menos cierto que también cabe considerar el *finis quo* como un especial principio teleológico de la acción que en él desemboca de una manera física. La obtención o consecución de un objetivo es también un cierto objetivo —una finalidad, un «para qué»— a su modo y manera. En tanto que objetualmente anticipado, el *finis quo* es directivo de la actividad que en él concluye, por lo cual debe atribuírsele el carácter de una *ratio essendi* teleológica del ejercicio de esa actividad en y por el sujeto que realmente la lleva a cabo. Y así tomado es el *finis quo,* en todas las ocasiones, un objeto irreal destinado a hacerse real (tanto si el *finis qui* tiene existencia, como si no la tiene, con anterioridad a la acción teleológicamente encaminada a él).

* * *

Para poner claramente de manifiesto la necesidad de dejar bien atendida la radical diferencia entre la pregunta por la finalidad de lo irreal y la cuestión de lo irreal en cuanto fin son suficientes las consideraciones que hemos hecho acerca del sentido y la manera según los cuales puede lo inexistente comportarse como un cierto principio teleológico. Sobre este asunto, que es, como ya se dijo, el inverso al de la pregunta por la finalidad de lo irreal, habremos de volver, porque su estudio se hace imprescindible para poder explicar uno de los aspectos de mayor relevancia e interés entre los que la objetividad

pura presenta: el de su función en el ámbito de la *praxis.* De ahí que el examen de la teleología del objeto puro (no limitada a su primordial cuestión, que es, evidentemente, solo la de la finalidad de este tipo de objeto, sino tomada, por el contrario, en su máxima amplitud, donde se incluye la cuestión inversa y las que en ella se implican) deba llevarse a cabo en dos capítulos, el primero de los cuales se ocupará de los fines de lo irreal, mientras que el segundo habrá de consistir en el análisis de la objetualidad pura práctica.

XIX. La finalidad de lo irreal

Como oportunamente se mostró (véase, en las consideraciones introductorias de esta Tercera Parte, la explicación del modo según el cual cabe hablar de la causa final del objeto puro), lo irreal tiene por concomitancia —y en este sentido, solamente *per accidens*— la finalidad atribuible propiamente a su misma objetivación. Aunque esta tesis quedó también explicada y justificada en su momento, pueden resultar útiles para su mejor intelección las dos siguientes puntualizaciones:

1.ª Cabe que lo irreal sirva a algún fin porque, si bien carece de existencia, cuenta, no obstante, con el valor de la objetualidad, o, lo que es lo mismo, porque la existencia que a él le falta la tiene, en cambio, la actividad que lo objetiva, y porque es imposible que esta actividad esté existiendo sin que a la vez esté «dado» el objeto correspondiente. En suma: lo que en verdad constituiría un auténtico absurdo es que estuviese orientado hacia algún fin lo que, además de carecer de la existencia, también estuviese desprovisto del valor del objeto en cuanto objeto.

2.ª Todo aquello respecto de lo cual la objetivación de lo irreal se comporta de suyo como un medio es, asimismo, un fin de lo irreal entonces objetivado, aunque este fin no esté siendo acaso querido por el yo (condicionado, no absoluto) que lleve a cabo la representación de lo irreal. Y tampoco hay en ello absurdo alguno. El yo que en tales casos no apunta de una manera consciente a un objetivo de su propia conducta está en ella orientado hacia ese mismo objetivo por virtud de una *órexis* natural, cosa perfectamente compatible con la propia índole de un ser que es condicionado, no absoluto (un yo donde tampoco es un absurdo el existir condicionado). Claro está que, en los casos donde lo irreal sirve a algún fin no conscientemente pretendido por el respectivo yo humano, ese fin lo es tan solo de la operación y de la obra (*finis operationis, finis operis*), no del propio operante. Lo cual no excluye, sin embargo, que, en relación precisamente a esos casos donde lo irreal se ordena a alguna finalidad no conscientemente pretendida por el respectivo yo humano, se pueda hablar de un trascendente *finis operantis,* ya que el Ser Absoluto es efectivamente concebible como la más radical razón de ser, por su ilimitado poder y entendimiento, de todas las tendencias naturales y, por ende, también de las humanas. Los fines a los que todas las tendencias

naturales apuntan son objetivos queridos por el autor de la Naturaleza, el cual concurre en todas y cada una de las operaciones de los seres creados (*Deus operatur in omni operante*, cf. Santo Tomás, *Contra Gentiles* III, 70).

Por cuanto la más fundamental de todas las divisiones del objeto puro es la que se hace en atención a la diferencia entre el conocimiento sensorial y el intelectivo, y teniendo a la vez en cuenta el principio según el cual la finalidad de lo irreal es siempre la de la operación cognoscitiva a la que este debe su objetivación, el presente capítulo abarca dos apartados, en el primero de los cuales se habrán de estudiar los fines de lo irreal sensible, dedicándose el otro a la determinación del «para qué» de lo irreal inteligible.

§ 1. Los fines de lo irreal sensible

En el hombre el conocimiento sensorial está ordenado de un modo natural no solamente a los valores biológicos hacia los cuales este mismo conocimiento se orienta en el animal irracional, sino también, de una manera específica, al conocimiento intelectivo. Así pues, tanto el propio conocimiento intelectivo, como las conveniencias o valores biológicos comunes a todos los animales, son en el hombre fines de lo irreal sensible en general, es decir, de lo irreal sensorialmente objetivado. Tal vez esta conclusión parezca extraña, pero es lógicamente inevitable cuando se admite, tal como aquí hemos hecho, que lo irreal posee —por concomitancia— la misma finalidad que la operación cognoscitiva en la que surge. Mas el carácter abstracto de esta necesaria conclusión deja abierta la cuestión de la manera en que cada una de las modalidades específicas de lo irreal sensible se encuentra determinada en su propia teleología.

El primero de los problemas que así vienen a plantearse es el que atañe a la determinación de la causa final de lo irreal sensible inmediato. ¿Para qué pueden servir las irrealidades suscitadas en las falsas apreciaciones de los sentidos externos? La evidente dificultad que la pregunta encierra se debe indudablemente al carácter erróneo de los actos cognoscitivos donde aparecen las irrealidades en cuestión. Porque el problema que estas irrealidades nos plantean es primordialmente el de la posibilidad misma de que lo erróneo tenga alguna finalidad. Si el propio error es un mal, ¿cómo puede valer para algún fin, que en cuanto tal es un bien?

Para que lo irreal promovido en los fallos de la sensibilidad externa pueda tener alguna finalidad es imprescindible que esos mismos fallos la posean y, en apariencia, ello es cosa tan imposible como a primera vista lo resulta la utilidad del mal para lograr algún bien. Sin embargo, los males en que los errores consisten no son posibles, como ningún otro mal, nada más que en los propios bienes a los cuales afectan (*malum non est nisi in bono ut in subiecto*; Santo Tomás, *Sum. Theol.* I, q. 49, a. 3), y el bien en el que un error de la sensibilidad externa puede darse es un conocimiento sensorial parcialmente atinado o verdadero. Tanto por ser el bien donde se da el mal de un error de la sensibilidad externa, cuanto por pertenecer al ejercicio de esta misma sensibilidad, es

imposible que la operación cognoscitiva en la que algo irreal inmediatamente sensible se constituye no capte parcialmente algo real. Ya en el análisis de la génesis intencional de las irrealidades suscitadas en las falsas apreciaciones de los sentidos externos pudo verse que la objetivación generadora de puras apariencias sensoriales en el ejercicio de la sensibilidad externa es imposible sin que también en este mismo ejercicio quede simultáneamente objetivado algo no reductible a una mera apariencia. Pues bien, precisamente en la medida en que algo real es captado en las falsas apreciaciones de los sentidos externos viene a cumplirse en ellas uno de los fines que el ejercicio de estas facultades cognoscitivas tiene de suyo, *ex institutione naturae:* a saber, la aprehensión —necesaria para la vida que el hombre en cuanto animal posee— de algunas determinaciones individualmente concretas, de índole material, existentes en los cuerpos circunstantes o en el que es parte integrante de nuestro propio ser.

Por concomitancia, ese fin que la sensibilidad externa cumple hasta en sus propios fallos es asignable a las meras apariencias generadas en este tipo de errores. No es, pues, que en determinadas ocasiones la dosis de realidad aprehendida por un sentido externo sea necesaria para que lo irreal sensible inmediato quede objetualmente constituido, sino justo al revés: que lo irreal sensible inmediato ha de resultar objetivado para que en determinadas ocasiones pueda un sentido externo aprehender cierta dosis de realidad (según lo exigen las necesidades vitales que el hombre comparte con el animal no humano). Y otro tanto debe decirse en lo tocante a la relación entre el mantenimiento de la vida de la conciencia y la aparición en ella de las irrealidades suscitadas por las falsas apreciaciones de los sentidos externos. Evidentemente, el cese de la actividad de la conciencia no solo impide la presencia objetual de lo real, sino también la objetivación de lo irreal en todas sus inflexiones, incluida, sin duda, la de lo irreal sensible inmediato; pero ello no prueba que este sea en determinadas ocasiones la *ratio essendi* teleológica del mantenimiento de la actividad de la consciencia, antes bien, en esas ocasiones lo irreal sensible inmediato es —aunque no aisladamente, sino en compañía de algo real sensorialmente aprehendido— un factor objetualmente necesario para que la actividad de la conciencia siga siendo ejercida.

Por otra parte, las irrealidades generadas en las falsas apreciaciones de los sentidos externos son naturalmente útiles como materiales aprovechables para la actividad de la imaginación, tanto de la simplemente iterativa, cuanto de la innovadora o creadora (porque esta opera con datos que aquella le suministra), y de ahí que deba también afirmarse que el ejercicio de la imaginación es uno de los posibles objetivos a los que de un modo natural se ordena lo irreal sensible inmediato. Esta natural finalidad no puede ser, sin embargo, considerada necesariamente como un fin último, ni siquiera de un modo relativo (con ultimidad tan solo en un cierto género), porque los productos de la imaginación son, a su vez, naturalmente ordenables al ejercicio del entendimiento.

También para los recuerdos son materiales útiles las irrealidades generadas en los fallos de la sensibilidad externa, de tal modo, por consiguiente, que otro de los posibles fines naturales de esta clase de objetos puros estriba en la actividad de la facultad de la memoria. Y respecto del ejercicio de la facultad cogitativa es posible asimismo que lo

irreal sensible inmediato se comporte como un material aprovechable en determinados casos y ocasiones, donde, al ser efectivamente utilizado, cumple a su modo uno de los fines u objetivos que de suyo puede tener.

Las diversas *finalidades naturales posibles* aquí asignadas a lo irreal sensible inmediato pertenecen todas ellas al dominio del *finis operis* (dado que es siempre lo irreal una cierta *obra,* un producto, de alguna actividad cognoscitiva) —o, en resolución, al ámbito del *finis operationis*— como quiera que únicamente por concomitancia con la operación que las suscita pueden las irrealidades orientarse hacia alguna finalidad. Sin embargo, también aquí cabe hablar de un cierto *fin del operante humano*, ya que con vistas a fines libremente elegidos, lúdicos por ejemplo, podemos voluntariamente disponer y provocar las condiciones para hacer que en la actividad de los sentidos externos se cometan errores en los cuales se constituyen las irrealidades respectivas.

* * *

La distinción, dentro de las meras apariencias suscitadas en las falsas apreciaciones de la sensibilidad externa, entre la acepción estricta y la amplia de lo sensible inmediato, no es relevante para la cuestión de la teleología de lo irreal. Los fines de las irrealidades generadas en las falsas estimaciones de los sentidos externos no varían por el hecho de que estas erróneas apreciaciones se refieran a los sensibles comunes de estas facultades en vez de a los sensibles propios de ellas.

Tampoco ofrece un especial interés para la explicación teleológica del objeto puro el caso en el que se encuentran las meras apariencias sensoriales que son término intencional de la actividad del sensorio común. Tales apariencias son cabalmente las mismas que ya quedan constituidas en las apreciaciones aberrantes de los sentidos externos acerca de sus sensibles propios o respecto de los comunes. En consecuencia, no cabe que sean distintas las finalidades a las que se ordenan tanto los respectivos actos objetivantes como también ellas mismas por virtud de su concomitancia con esos actos. La conciencia temática o explícita que el sensorio común confiere a las operaciones de los sentidos externos no introduce ninguna novedad en las propias apariencias sensoriales que en tales operaciones se suscitan. El contenido y los fines de esas mismas apariencias han de ser, por tanto, los mismos.

Tienen, en cambio, un singular interés las cuestiones relativas a la teleología de las irrealidades emergentes en los actos de la imaginación, de la cogitativa y de la memoria. Examinemos por separado los fines a los que de un modo natural pueden ordenarse estos tipos de objeto puro (sin dejar de tener en cuenta que hay también «fines del operante humano» a las que estas mismas irrealidades pueden estar orientadas).

Consideremos, en primer lugar, la cuestión de los fines de lo irreal imaginario. ¿Para qué imaginamos objetos inexistentes? La actividad de la imaginación y juntamente con ella —por concomitancia— sus productos, tanto los que se amoldan o ajustan a la realidad cuanto los meramente objetuales, pueden tener de suyo un positivo valor, merced al cual se comportan como apetecibles en sí mismos y, consiguientemente, como

fines, no como simples medios. Un objeto imaginado puede ser un *bonum delectabile*. Para ello no se requiere que, además de su presencia intencional, también posea una efectiva existencia. Lo que de él nos deleita no es su valor extraquidditativo (ya la existencia, ya la objetualidad pura), sino un valor que por su propio contenido quidditativo posee y que, por ende, persiste cuando lo imaginado es irreal, de la misma manera en que lo repulsivo sigue dándose con su peculiar contravalor si su presencia intencional no se acompaña de la existencia efectiva.

La afirmación de que el valor de lo deleitable pertenece intrínsecamente a su propio contenido quidditativo no significa que lo deleitable pueda comportarse como un fin sin estar siendo, en modo alguno, aprehendido, pero tampoco incluye la necesidad de que sea intelectiva su aprehensión. Lo primero es cosa bien clara, mas lo segundo requiere algún complemento explicativo para evitar posibles confusiones. Por «contenido quidditativo» se ha de entender, sin duda, un cierto «qué», pero en el presente contexto no se trata formal y propiamente del «qué es» en cada caso lo deleitable, sino del «qué aparece» de una manera sensorial en cada una de las ocasiones en que algo deleitable se nos muestra. No es un ningún aspecto inteligible que como tal se presente, sino un aspecto sensible que como tal es captado. De este modo, cabe también hablar de un contenido quidditativo de lo deleitable imaginado, entendiendo así por ese «qué» o contenido quidditativo lo que aparece ante la imaginación y justamente tal como ella se lo representa, no como el entendimiento lo aprehende. En este mismo sentido, y únicamente en él, se habla aquí del valor que por su propio contenido quidditativo tiene un bien deleitable cuando este es algo irreal representado por la imaginación.

En consecuencia, el «para qué» de lo irreal imaginario lo es este mismo en todas las ocasiones en las cuales funciona como un bien deleitable. Pero también resulta lícito afirmar que en todas estas ocasiones la finalidad de lo irreal imaginario es precisamente el deleite que el propio acto de fantasearlo nos produce. Este acto es, a su manera, el *finis quo*, mientras que consiste en el deleite el *finis qui* de la operación y de la obra. Por supuesto, el deleite no es el fin natural posible de todo lo irreal imaginario. No todos los objetos irreales que se presentan en la fantasía tienen un contenido quidditativo al que intrínsecamente pertenezca el valor de lo que es capaz de deleitar. Entre las irrealidades imaginadas las hay que pueden atemorizarnos o que en algún otro modo nos repelen, o bien que ni nos placen ni displacen, es decir, que nos son indiferentes. Este último hecho es indudable desde un punto de vista rigurosamente fenomenológico en el sentido de la fenomenología de la imaginación. Así cabe advertirlo si se repara en que la posibilidad de descubrir intelectivamente valores positivos —atractivos— en algo irreal imaginario que sensorialmente no nos atrae ni nos repele es cosa que no concierne a la propia facultad de imaginar, sino a la potencia intelectiva, aunque esta opere sobre materiales que aquella le proporciona. Si nos atenemos exclusivamente a los «datos» que la fantasía suministra y únicamente los consideramos según la forma en que esta los representa, no podemos negar que algunos de ellos nos resulten, en cuanto tales, indiferentes. Claro está que con esto no se pretende decir que no se ordenan a ninguna finalidad, sino que el fin al cual pueden naturalmente dirigirse ha de ser distinto del que conviene de una manera

estrictamente inmediata a lo irreal imaginativo dotado de la capacidad de deleitar.

La estricta inmediatez de la manera según la cual el deleite constituye el *finis qui* de las irrealidades imaginadas que poseen la capacidad de generarlo es cosa que atañe a este tipo de objetos única y simplemente en tanto que objetos de la facultad de imaginar, justo en el mismo sentido en que hemos asegurado que otros productos de la fantasía nos resultan indiferentes. Es, por tanto, incorrecta la asignación, que en algunos pensadores de la Escuela se encuentra, de una finalidad de deleite a ciertos entes de razón para los cuales la imaginación proporciona un apoyo sensible que en cuanto tal nos complace. El deleite que así queda atribuido como causa final (véase, por ejemplo, Araujo, *Commentaria in universam Aristotelis Metaphysicam,* III, q. 1, a. 2) a esos entes de razón no se debe, en verdad, a ellos mismos en su formal calidad de construcciones que el entendimiento lleva a cabo, sino a los productos de la imaginación que les sirven de apoyo. Lo que nos complace en los centauros, las sirenas, los caballos alados, etc., son las concretas figuras que les damos en nuestra imaginación y que constituyen su más inmediato «qué», vale decir, su mero aspecto sensible, no el aspecto inteligible que presentan, como entidades quiméricas, a la luz del entendimiento. ¿Qué satisfacción o complacencia nos puede producir la intelección de la imposible unidad de una quiddidad paradójica? (Considerada en sí misma y por sí sola, esta intelección no se confunde con la demostración del carácter contradictorio de una síntesis que no parece, a primera vista, imposible. Semejante demostración nos puede satisfacer o complacer, aunque, indudablemente, de una manera distinta de aquella en la que pueden sernos deleitables nuestras fantasías de los centauros, las sirenas, los caballos alados, etc.).

Además de poder tener por finalidad un especial deleite, cuenta asimismo lo irreal imaginario con la posibilidad de ser útil, por una parte, a las facultades de la memoria y de la cogitativa y, por otro lado, al entendimiento en su doble uso teórico y práctico.

El servicio de lo irreal imaginario a la memoria se echa de ver sin necesidad de largas explicaciones. Para la actividad de la facultad del recuerdo las irrealidades imaginadas son enteramente imprescindibles. El recuerdo tiene lugar por virtud de la mediación de unos objetos que la imaginación hace presentes y que en razón de su pertenencia al pretérito son fácticamente irreales. La necesidad de que la presencia intencional de estos objetos sea generada por la imaginación se infiere de la «ausencia física» que es propia de lo recordado en tanto que recordado. Incluso lo presente que aparece como «anteriormente aprehendido» es pretérito *secundum apprehensionem* y, en este aspecto, algo físicamente ausente (por serlo el acto de su anterior captación). Y, a su vez, la necesidad de que sean irreales los objetos imaginados sobre los cuales la memoria se ejerce es cosa que igualmente está exigida por el carácter *formal* de lo recordado en tanto que recordado.

Lo irreal imaginario puede servir a la facultad cogitativa del mismo modo en que es útil a la facultad de recordar: suministrándole materiales para el cumplimiento de su cometido. La propia facultad cogitativa no produce los materiales sobre los cuales se ejerce. Estos materiales proceden de la sensibilidad externa, pero no siempre de una manera inmediata. Lo irreal imaginario, que de un modo inmediato se genera en la fantasía (aunque siempre sobre la base de la previa actividad de la sensibilidad externa)

es tan aprovechable por la facultad cogitativa como todos los datos del nivel primordial de la sensibilidad (entre los cuales, por cierto, han de contarse las irrealidades suscitadas en las operaciones erróneas que eventualmente llevan a cabo estas potencias, pues tales irrealidades son también aptas para que sobre ellas versen las discriminaciones de la facultad cogitativa).

Por lo que toca al servicio que lo irreal imaginario puede prestar al entendimiento en las diversas modalidades de su uso, lo mismo en la actitud teórica que en la práctica, se ha de considerar, por de pronto, la necesidad de las imágenes sensibles para que la facultad intelectiva ejerza su operación, sin que sea imprescindible la existencia de todos y cada uno de los objetos a los que estas imágenes se refieren. Es justamente en las imágenes sensibles donde captamos, según explica Aristóteles (*De Anima,* III, 431 b 2), los objetos inteligibles, y no cabe duda de que esas imágenes que la fantasía construye (los φαντάσματα), por supuesto sobre la base del testimonio de la sensibilidad externa, pueden ser iluminados por el νοῦς ποιητικός aunque de hecho se refieran a objetos no existentes (ya porque dejaron de existir después de ser aprehendidos por la sensibilidad externa, ya porque no tuvieron nunca realidad, aunque la posean los elementos con que mentalmente los formamos). Ni en la explicación que da Aristóteles, ni en la que santo Tomás ofrece (además de los lugares correspondientes en el Comentario al *De Anima,* véase también *Sum. Theol.* I, q. 84, a. 6, 7 y 8), puede encontrarse nada que en verdad signifique una exigencia de que la abstracción de los conceptos haya de efectuarse sobre imágenes de entidades «reales» en la más estricta acepción. Frente a esto pudiera tal vez decirse que las imágenes necesarias para la abstracción de los conceptos han de ser algo real, ya que, de lo contrario, no podrían comportarse, primero pasivamente respecto de la «iluminación» que el νοῦς ποιητικός ejerce sobre ellas y a continuación activamente como causas instrumentales de la génesis de las especies impresas inteligibles. Mas la objeción se resuelve por virtud de la distinción entre la imagen y lo imaginado. La realidad de lo imaginado no es precisa para la de la imagen.

Todavía sin entrar en las peculiaridades del uso práctico de la facultad intelectiva deben registrarse otros dos servicios que a esta facultad pueden hacerle las irrealidades imaginadas. Por una parte, cabe que lo irreal representado por la imaginación sirva de ejemplo atendiendo al cual llegue a ejercerse la efectiva aprehensión de un objeto inteligible (tal como, por ejemplo, lo ha reconocido bien claramente Husserl en su insistente afirmación de la utilidad de las ficciones para el cumplimiento de la abstracción ideatoria o *Wesenschau*). Y, por otra parte, lo irreal imaginario puede ser el término de referencia hacia el cual se ha de volver el entendimiento en esa *reflexio ad phantasmata* que necesita para la indirecta individualización de sus conceptos (directamente universales) de lo corpóreo y de lo material.

Pasando ya a la cuestión del valor de lo irreal imaginario para el uso práctico de la facultad intelectiva, la observación más general que se ha de hacer es la que consiste en advertir que, tratándose de objetos materiales, las llamadas «anticipaciones del futuro» resultarían enteramente imposibles sin el concurso objetual de las irrealidades propuestas por la imaginación. No hace al caso la posibilidad, tantas veces confirmada por los

hechos, de que esas anticipaciones del futuro queden ulteriormente desmentidas, siendo de esta manera algo irreal. No su contenido, sino la actividad mental que lo proyecta, es, en su momento, algo real, pero lo representado por la imaginación es en todas esas anticipaciones algo irreal en ese mismo momento, dado que lo futuro carece en cuanto futuro, de existencia y tan solo la tiene justamente cuando como futuro se deshace.

En el uso práctico de la facultad intelectiva la anticipación del futuro mediante planes o proyectos de acción pertenece formal y principalmente al entendimiento mismo, mientras que es obra de la imaginación el dato individual indispensable en esas mismas elaboraciones por cuanto lo futuro, no obstante su actual inexistencia, ha de poder existir, lo cual exige la correspondiente individuación. Cuando lo «futuro anticipado» es de índole material la única forma que el entendimiento tiene de captarlo con el valor de la individuación es la que estriba en volverse hacia alguna imagen sensible. Sin embargo, incluso cuando se trata de futuros de índole inmaterial, lo irreal imaginario puede servir también como un cierto apoyo, porque el entendimiento humano, en su condición de facultad de un alma unida a un cuerpo, no capta lo inmaterial sino por cierta comparación o referencia a los objetos materiales, entre los cuales se encuentran las imágenes sensibles de lo irreal corpóreo y de todo lo irreal que es material, aunque no sea formalmente un cuerpo (*v. gr.*, un color, un sonido, un sabor, el perfil o figura de una extensión, un tamaño, una distancia, etc., si son únicamente objetuales).

* * *

La explicación teleológica del objeto puro suscitado en la actividad de la facultad cogitativa ha de atenerse, en primer lugar, a la diferencia entre lo irreal constituido en alguna errónea apreciación y lo irreal promovido sin esta anormalidad. Evidentemente, la determinación de la finalidad de lo irreal que se encuentra en el primer caso es, a primera vista al menos, la más discutible y problemática. Ello se explica por la dificultad que en principio se opone a que lo erróneo pueda ser concebido como algo orientado hacia algún fin. De esta dificultad ya nos hemos ocupado con ocasión de la teleología de las irrealidades generadas en los errores de apreciación que eventualmente cometen los sentidos externos. Y lo que ya en esta ocasión se explicó es trasladable, por analogía, a la cuestión de la finalidad de lo irreal suscitado en el ejercicio de la facultad cogitativa cuando esta opera sobre materiales erróneos que los sentidos externos le suministran o cuando ella misma incurre en algún fallo. Lo que pudiera llamarse la «teleología de lo erróneo» es fundamentalmente idéntico en todas las ocasiones. Así, pues, en virtud de la analogía con la explicación de los fines de lo irreal sensible inmediato, podemos hacer ahora las siguientes afirmaciones:

El mantenimiento de la vida de la conciencia es uno de los fines a los que de un modo natural está orientado lo irreal promovido por el ejercicio de la facultad cogitativa cuando esta yerra o cuando opera sobre datos falsos que los sentidos externos le suministran. Análogamente a lo que ya se advirtió en la explicación de los fines de lo irreal sensible inmediato, sin el mantenimiento de la vida de la conciencia serían, evidentemente,

imposibles las irrealidades vinculadas a los errores de la facultad cogitativa o al ejercicio de esta sobre datos falsos que los sentidos externos proporcionan; mas no se trata de que la vida de la conciencia se mantenga para que las irrealidades en cuestión se constituyan, sino de que una de las razones teleológicamente explicativas de que estas irrealidades se den es el mantenimiento, en determinadas ocasiones, de la vida de la conciencia. (Cuando se dan las circunstancias y condiciones en las que aparecen las irrealidades a que nos referimos, el ejercicio de la conciencia humana es imposible sin que estas se constituyan).

También en estos casos se aprehende, juntamente con lo irreal, una cierta dosis de valores transobjetuales. La captación de esta dosis de realidad debe ser asimismo considerada como otro de los fines naturales, primero de la actividad en la que surgen esas especiales irrealidades vinculadas a la facultad cogitativa y, después —por concomitancia—, también de esas mismas irrealidades. La necesidad que de lo positivo tiene lo negativo es no solo ontológica, sino gnoseológica, y de ahí la imposibilidad objetual del puro error o falsedad absoluta, *i.* e., sin ningún contexto en el que algo verdadero —y, en definitiva, algo real— quede efectivamente objetivado.

Los *irrealia* cuya teleología nos ocupa son, a su modo, materiales aprovechables por la imaginación y por la memoria, de donde resulta que la actividad de estas potencias de la sensibilidad interna puede ser una cierta finalidad de aquellos en determinadas ocasiones. Se trata solo de una subordinación eventual y que desde luego no impide que los objetos puros constituidos en la actividad de la imaginación y de la memoria sean a su vez ordenables, en otras ocasiones, al ejercicio de la facultad cogitativa (la cual es superior *per se* a las demás potencias de la sensibilidad interna).

El hecho de que determinadas irrealidades vinculadas a la actividad de la facultad cogitativa impliquen alguna apreciación errónea (ya en el uso de esta facultad, ya en el funcionamiento de los sentidos externos que le suministran los datos sobre los cuales opera), no impide que esas mismas irrealidades puedan servir para determinar las especies impresas necesarias en la formación de los respectivos conceptos. Con esto queda patente que son esos conceptos —y, por su mediación, toda la actividad intelectiva que de ellos depende— una de las posibles finalidades naturales de los *irrealia* vinculados a la facultad cogitativa, por más que en la promoción de estos objetos haya intervenido algún error (análogamente a la utilidad que para la génesis de los correspondientes conceptos puede tener lo irreal sensible inmediato, a pesar del error al que este tipo de objetos debe su aparición).

Todos los fines asignables a las irrealidades suscitadas por la facultad cogitativa con la mediación de algún error son igualmente fines atribuibles a las irrealidades generadas por esta misma potencia sin la mediación de error alguno, pero los objetos que se encuentran en el segundo caso nos prestan, además, otros servicios, en los cuales consiste su razón teleológica más propia. Veamos entre estos servicios los de mayor relevancia.

La aparición *in concreto* de lo irreal como irreal tiene un valor de utilidad indiscutible, tanto para la perfección de nuestra actividad cognoscitiva en sus funciones más puramente teóricas, cuanto para los intereses y objetivos prácticos de la manera humana

de vivir. El valor de esta doble utilidad constituye una de las más claras e importantes razones teleológicas de lo irreal adscrito al ejercicio de la facultad cogitativa. Por supuesto, se trata de un valor que ha de ser también atribuido a la noción abstracta de lo irreal, ya que sin ella no puede el hombre comportarse de una manera humana en sus funciones teóricas ni en la atención a sus objetivos e intereses prácticos. La objetivación *in concreto* de lo irreal precisamente como irreal es obra de la facultad cogitativa (naturalmente, en los casos en los que tal objetivación puede cumplirse y que desde luego no coinciden con todos los casos de lo irreal); pero a su vez este efecto de la facultad cogitativa implica en ella una participación en la actividad del entendimiento, a saber, en la actividad conceptualmente aprehensiva de lo irreal *qua* irreal. De ahí que los animales no humanos, justamente por no poder aprehender de una manera abstracta lo irreal, tampoco puedan conocerlo en concreto y en calidad de irreal. No es que el animal irracional no conozca en concreto objetos a los cuales les falte la existencia. Tales objetos pueden ser representados por la imaginación del animal irracional en la medida en que este los necesita, y así, por ejemplo, el pájaro imagina el nido que va a construir y para el cual busca —orientado por su potencia estimativa— los materiales idóneos. Mas para imaginar lo inexistente no es preciso captar su inexistencia, y, por tanto, aunque el animal irracional imagina objetos irreales, no aprehende la irrealidad de lo que así imagina. Lo capta materialmente, pero no formalmente.

Lo irreal que en el ejercicio de la facultad cogitativa llega a hacerse presente en su calidad misma de irreal es un objeto que presta al hombre el servicio de suministrarle un material racionalmente tratable según su individualidad propia. Bien es cierto que asimismo lo real captado como real por la facultad cogitativa es, a su modo y manera, un material racionalmente tratable según la individualidad que en sí posee, pero el servicio que así puede prestarnos no es idéntico al que hacen posible los objetos meramente objetuales cuya irrealidad queda patente por virtud de la facultad cogitativa. Baste pensar que estos objetos son, cabalmente por la patencia de su falta de realidad, los únicos susceptibles de que racionalmente los tratemos —según su respectiva individualidad— como realizables u operables por nuestras propias fuerzas. Desde luego, no todos ellos se encuentran en este caso, ya que es bien evidente que hay objetos que no podemos realizar, no porque sean de suyo irrealizables, sino porque trascienden nuestra capacidad de producción. Mas los que no la desbordan no se nos pueden aparecer como tales sin quedar a la vez patentes como algo irreal en la acepción de lo que en su propia individualidad —no en sus solos aspectos específicos o genéricos— se encuentra todavía por hacer.

Captado en su inexistencia y, a la vez, en su propia individuación, lo irreal vinculado al ejercicio de la facultad cogitativa, y materialmente presentado por la imaginación, puede ser un «dato» aprovechable para la elaboración de las ficciones literarias. También en ellas algo irreal es tratado racionalmente según su propia individualidad. Sin duda alguna, debe tenerse por muy certera y penetrante la observación según la cual puede haber ficciones literarias dotadas de un gran valor cognoscitivo de la realidad del ser humano, y en esta línea se mueve la afirmación aristotélica de la superioridad que respecto de la

historia se ha de atribuir a la poesía, pero igualmente indudable es que el «realismo» de las ficciones literarias no es cosa que a estas pueda convenir por lo que en ellas hay de individual, sino por los conceptos o dimensiones supraindividuales del contenido de ellas. (Este contenido, abstractamente tomado, puede en principio darse, si no es de suyo una quiddidad paradójica, en individuos carentes de realidad o, por el contrario, en individuos reales, mas solo es el contenido de una ficción literaria si es fingida la individualidad en que se da).

Lo irreal individual que como tal es captado por la facultad cogitativa puede ejercer en nuestro comportamiento la función de un bien deleitable, tal como arriba hemos visto que es posible para ciertos objetos irreales de la imaginación, y no solo cuando aparece según el modo de la ficción literaria, sino también en los casos, a su vez muy diversos entre sí, de simulación de situaciones y estados anímicos (casos que en su mayor parte no son «teatrales» en la acepción más profesional y estrecha del vocablo). Ahora bien, en estas simulaciones son posibles muy distintas versiones de la «finalidad del operante humano», desde las que responden a una pura actitud de juego, en cuyo caso el *finis operantis* es el deleite que el juego mismo produce, hasta las que son propias de un trabajo con intención materialmente lucrativa (como en la actividad profesional del «actor»), pasando por las que pertenecen a una estudiada conducta de autodefensa que utiliza el engaño, etc. A través de la variedad de estos propósitos, los cuales en el operante son reales, permanece la irrealidad del objeto constituido en la simulación y que es también en todos esos casos un objeto irreductiblemente individual y como tal captado.

Finalmente, lo irreal individual que como tal se presenta ante la facultad cogitativa es indispensable en el uso práctico del entendimiento. También arriba hemos tratado de este uso, concretamente al hablar de los fines de las irrealidades imaginarias. Ahora se ha de añadir que mientras la imaginación configura los contenidos sensibles de los frutos anticipados, la facultad cogitativa aprehende la irrealidad misma de estos, lo cual es imprescindible para «operar» con ellos en el uso práctico de la facultad intelectiva. En oposición al uso puramente especulativo o teórico de nuestro entendimiento, el comportamiento de este es formalmente directivo de la realización de algo que podemos hacer, mas para ello es enteramente imprescindible que ese algo aparezca, en cada una de las ocasiones, como todavía no realizado y —en este sentido— como algo irreal. No basta el «hecho» de la efectiva inexistencia de un objeto individual propuesto —construido, al menos en su individualidad— por la imaginación. Se requiere, además, la objetualidad de la efectiva inexistencia de lo imaginado, es decir, justamente la aprehensión, que la facultad cogitativa lleva a cabo, de la correspondiente irrealidad.

Entre las funciones para las que en el uso práctico del entendimiento son aprovechadas las irrealidades que la facultad cogitativa aprehende se halla el cometido propio de la virtud de la prudencia, la cual tiene, a su vez, una cierta repercusión en esa misma facultad. Así lo ha destacado expresamente C. Fabro al sostener (*Percezione e Pensiero,* Primera Parte, cap. IV, 3, a) que «la cogitativa puede ser llamada sentido de la prudencia». El alcance de esta afirmación y su origen en el pensamiento de santo Tomás se explican en el siguiente texto que el propio Fabro toma del autor de la *Summa*

Theologica: «De acuerdo con lo que el Filósofo dice, la prudencia no se encuentra en alguno de los sentidos externos, por los cuales conocemos los sensibles propios, sino en un sentido interno, que se perfecciona por la memoria y por la experiencia […], pero no, sin embargo, de tal modo que la prudencia tenga su sede principal en un sentido interno, sino que alcanza, por una cierta aplicación, a este, si bien reside principalmente en la razón» (II-II, q. 47, a. 3, ad 3). No, pues, la prudencia misma, sino una cierta refluencia o participación de ella, se encuentra en ese sentido interno que es la facultad cogitativa. Mas la función participativamente prudencial que esta cumple es posible porque tenemos la capacidad de conocer las irrealidades individuales en que consisten nuestras libres acciones cuando ya las pensamos, pero todavía no las ejecutamos. Así pues, otro de los posibles fines naturales de lo irreal aprehendido por la facultad cogitativa es la dimensión prudencial del uso práctico del entendimiento en vital conexión con nuestra propia sensibilidad interna.

De las funciones que lo irreal aprehendido por la facultad cogitativa puede desempeñar en el uso práctico de nuestro entendimiento hemos de volver a ocuparnos al hacer el análisis de la objetualidad pura práctica. Por ahora pueden bastarnos las indicaciones consignadas.

* * *

Por su natural concomitancia con los actos de la memoria, las irrealidades que en ellos se constituyen tienen su misma finalidad natural, aunque se ha de advertir que esta finalidad estriba en los «servicios» que la memoria nos presta cuando los cumple en la ejecución de sus funciones conscientes. La conservación de los datos que en el recuerdo vuelven a aparecer es uno de los servicios por los que esencialmente se define el cometido propio de la memoria y, sin embargo, no pertenece a la vida de la subjetividad consciente en acto, sino solo al comportamiento de la subjetividad aptitudinalmente consciente. La memoria es objetivante en la actividad de recordar, y únicamente en ella. Por tanto, solo en esa misma operación puede promover la memoria las irrealidades que le están vinculadas y servir directamente a los fines que a estas deben, por concomitancia, atribuirse. La inconsciente conservación o retención previa a todo acto de recuerdo, es una indispensable condición para que sea posible el recordar, pero no un fin de este, ni tampoco, por tanto, del objeto irreal que en él se muestra.

«Es manifiestamente una forma de economía —observa Ph. Lersch en *Aufbau der Person*, Introducción: La temporalidad de la vivencia— el hecho de que nuestro vivenciar esté organizado de tal modo que lo que hemos sentido, pensado, aprehendido, querido y experimentado desde nuestra primera infancia se hunda en una región profunda del inconsciente y solo una parte mínima de nuestro pasado sea consciente […] Pero inconscientemente todo el pasado está presente y activo en lo que ambicionamos y percibimos, en lo que pensamos, sentimos, queremos y hacemos». Esta presencia virtual de lo pretérito es cosa indudablemente bien distinta de la conservación que a la facultad de la memoria se atribuye respecto de los datos «no olvidados», pero coincide con ella

por ser también inconsciente. La explicación teleológica de lo irreal vinculado a la facultad de recordar no puede apelar a los «servicios» que nos presta esa permanencia virtual de *todo* nuestro pasado. En cada subjetividad consciente en acto lo irreal mnémico es solo aquella *porción* de lo vivido que, al tornar a hacerse consciente, aparece como vivida con anterioridad. Su razón teleológica de ser no puede identificarse con la que conviene al mantenimiento puramente óntico —no psíquico— de la vida pasada, aunque con él tenga en común algún aspecto.

Para fijar exactamente el alcance de la explicación teleológica del objeto puro vinculado a la facultad de recordar se hace también necesaria la clara distinción entre los recuerdos, por un lado, y, por el otro, las retenciones en el sentido de la fenomenología husserliana de la conciencia del tiempo inmanente. Tales retenciones, aunque pertenecen a la vida de la subjetividad consciente en acto, se distinguen de los recuerdos por cuanto no presuponen la solución de continuidad que estos implican. No son nuevas apariciones de algo que se eclipsó, sino prolongaciones que gradualmente se extinguen. Por consiguiente, no se les puede atribuir el servicio de hacernos recobrar objetualmente un fragmento de nuestra vida. Tal servicio pueden prestarlo los recuerdos porque en ellos vuelve a quedar objetivado lo que antes lo fue y luego dejó enteramente de serlo. Las «retenciones» de las que Husserl habla no son re-objetivaciones, sino puras y simpes modificaciones de una objetivación que no ha dejado por completo de darse. Mas con ello no se demuestra que carezcan de utilidad para la recuperación objetual de lo que conscientemente hemos vivido, sino que solo se prueba que el servicio que a esa recuperación pueden prestar ha de ser diferente del que debe atribuirse a los recuerdos. Dicho en términos positivos, la utilidad de esas prolongaciones objetualmente retencionales estriba en que constituyen un medio necesario para que los recuerdos sean posibles, porque ante todo hacen falta para la conservación inconsciente sin la que estos no existen. (Lo que no se graba en la memoria no puede ser recordado, y para que algo quede impreso en la facultad de recordar es indispensable que su objetivación se lleve a cabo con una cierta distensión cronológica: con la duración suficiente —nunca un mero instante puntiforme— para que lo objetivado sea atendido).

Lo irreal mnémico —lo propia y formalmente recordado— sirve de una manera *directa* a la recuperación objetual, bien que solo parcial, de nuestro vivir consciente. Ello es posible porque el contenido del recuerdo constituye un fragmento de este *mismo* vivir y porque en ese fragmento la existencia viene a quedar «suplida» por la objetualidad (la cual así se reduce a mera objetualidad). Puede hablarse, por tanto, de recuperación como un servicio que lo recordado nos presta en tanto que es recordado, porque en él vuelve a hacérsenos consciente algo que ya nos lo fue y que ahora aparece como habiéndolo sido. La pérdida que esta recuperación implica es doble: por una parte, es pérdida de la existencia, y en este aspecto, no hay, propiamente hablando, ningún auténtico modo de recuperación; y, por otra parte, es pérdida de la objetualidad. A esa pérdida corresponde en el recuerdo una objetualidad nueva, la cual permite hablar lícitamente de recuperación por cuanto lo objetivado (re-objetivado) es lo mismo que ya lo fue, si bien antes aparecía como presente y ahora aparece, en cambio, como pasado.

El nexo que por el recuerdo se establece entre lo actual y lo pretérito sería, evidentemente, una unidad imposible sin la identidad de los contenidos de lo que aparece ahora como pasado y de lo que antes aparecía como presente. Pero asimismo sería inviable ese nexo sin la identidad no solo óntica, sino también experimental o vivida (identidad, pues, consciente) de la subjetividad que ahora recuerda y aquella en la que se dio lo recordado. Todas las irrealidades vinculadas a la facultad de la memoria nos prestan así el servicio de hacernos posible la conciencia de nuestra sustancial identidad a lo largo del tiempo. Para que la conciencia de esta radical identidad llegue a darse como efectivamente experimentada o vivida no basta la realidad misma del yo, por más que tal realidad sea imprescindible para la efectividad de esa conciencia; y no bastaría tampoco que se diese, además, la realidad del acto memorativo, si no fuese porque la propia existencia de este acto es indisociable de la irrealidad de su objeto. (Adviértase que aquí «irrealidad» significa, justo como en las demás ocasiones, inexistencia a la vez que objetualidad, pero, en oposición a lo que en otras ocasiones acontece, aquí la inexistencia afecta a una quiddidad que en el pretérito estuvo objetivada y que en él también dejó de estarlo).

La diferencia entre los recuerdos espontáneos y los deliberadamente provocados carece de relevancia para la determinación de la finalidad natural de lo irreal adscrito a la memoria. En ambas modalidades del recuerdo se lleva a cabo la recuperación objetual de una fracción de nuestra vida consciente, y también en ambas experimentamos o vivimos nuestra sustancial identidad a lo largo del tiempo. De la misma manera, tanto los recuerdos espontáneos como los deliberadamente provocados hacen posible el «sentido de la responsabilidad», evidentemente ligado a la conciencia de nuestra sustancial identidad a través de todos nuestros cambios. Sin lo irreal adscrito a la memoria, la responsabilidad sería inviable, porque el ejercicio de la memoria no es posible sin la objetivación de algo irreal y porque en verdad no podría ser responsable quien estuviera privado de la posibilidad de ejercer la facultad del recuerdo. Y, análogamente, realidades morales tales como el remordimiento y el arrepentimiento serían también imposibles sin lo irreal vinculado a la facultad memorativa independientemente de la diferencia entre los recuerdos espontáneos y los deliberadamente provocados.

Sin embargo, la noción del recuerdo deliberadamente provocado es necesaria para la afirmación de la posibilidad de un *finis operantis*, ante todo, de nuestra objetivación de lo irreal constituido en la memoria y, en segundo lugar (por concomitancia), de lo irreal así constituido. En el ámbito de esta suerte de finalidad de lo irreal mnémico entran el deleite y la utilidad, ya separados, ya unidos. A pesar de su irrealidad (como actualmente desprovistas de su existencia), lo que solo es en el recuerdo puede estar dado en una objetivación que nos resulte grata o que nos sea provechosa, y para alcanzar estos valores la podemos apetecer hasta el punto de provocarla de un modo deliberado. Observemos, por último, que para que sea la utilidad la exclusiva finalidad del operante a cuyo cargo corre la objetivación de algo irreal adscrito a la memoria, se requiere necesariamente que sea práctica, y que lo sea también con exclusividad, la actitud mantenida por ese mismo operante (lo cual, sin duda, representa una condición que

fácilmente deja de cumplirse cuando se evoca el pasado de nuestra propia vida).

§ 2. El «para qué» de lo irreal inteligible

La más genérica de las finalidades naturales a las que el ente de razón se ordena —la finalidad a la que ningún ente de razón deja naturalmente de servir— es el propio ejercicio de la actividad intelectiva en la que este objeto se genera. *Ex institutione naturae*, toda potencia operativa está ordenada a la actividad que le es propia, y el ente de razón es necesario para que la facultad intelectiva ejerza su actividad respecto de lo imposible como ente. Por tanto, debe afirmarse que la intelección de lo ontológicamente imposible —y que, en cambio, es posible objetualmente— constituye la natural finalidad no solo de la formación del *ens rationis*, sino también de este mismo. Sin duda alguna, el cese de la conciencia intelectiva haría imposible la génesis del ente de razón y, con ella, este mismo objeto, pero se incurriría en una distorsión del natural orden de las cosas si se dijera que la conciencia intelectiva se mantiene para que se den los entes de razón, en vez de asegurar que los entes de razón se dan para que la conciencia intelectiva se mantenga, es decir, para que se ejerza, en determinadas ocasiones.

Todo ente de razón presta el servicio de hacer posible una peculiar intelección, la de un objeto que en calidad de ente es imposible, y este servicio lo presta en tanto que ese objeto es concebido precisamente *ad instar entis*. Desde luego, se ha de reconocer que de una manera estricta y propia el servicio en cuestión lo presta la actividad mental en la que el ente de razón se constituye, pero no es menos cierto que también cabe atribuirlo a este, por su concomitancia con aquella (en definitiva, por la misma razón, aplicada a un determinado género de casos, por la que es lícito asignar a lo irreal la misma finalidad a la que estricta y propiamente está ordenada la actividad mental que lo origine).

Una posible objeción a esta tesis sería la que consistiese en alegar que, justamente en virtud de su concomitancia con la actividad mental que lo objetiva, el ente de razón no puede tener su fin en esta misma actividad, sino en algo a lo cual ella se encuentre, a su vez, ordenada. Ahora bien, por un lado, no siempre la intelección del *ens rationis* se ordena a algo diferente de ella, y, por otra parte, siempre esta intelección es, a su modo, un cierto fin en sí, incluso cuando también cabe aprovecharla para algo que ella no es. Por consiguiente, o bien se juzga que el ente de razón es asimismo un cierto fin en sí, o bien se piensa que su razón teleológica de ser se encuentra en la intelección para la que es necesario como término intencional. Lo primero no es admisible, porque se requeriría para ello que la facultad intelectiva se ordenase al ente de razón (tal como se ordena a la operación intelectiva), lo cual implicaría el absurdo de que algo ontológicamente posible estuviese subordinado a lo que no es posible ontológicamente. Hay, sin duda, una subordinación del entendimiento a la intelección del *ens rationis*, mas no en virtud del objeto de la actividad intelectiva, sino porque toda facultad tiene su natural «para qué» en la correspondiente operación y porque la actividad intelectiva, tanto si se refiere a un ente de razón como si tiene por objeto algo posible, es la operación propia de la facultad

a la que damos el nombre de entendimiento.

La tesis según la cual el ente de razón tiene su «para qué» en la propia intelección de la que es objeto se justifica no solo por la exclusión de otras interpretaciones teleológicas, sino también directamente, por el servicio que todo objeto ontológicamente imposible presta, en tanto que objeto, a la misma actividad intelectiva de la cual es un producto intencional. El ente de razón es generado por la propia razón para poder ejercer su actividad específica en determinadas ocasiones, a saber, en todas aquellas en las que la intelección se lleva a cabo asumiendo como si fuese una genuina entidad lo que en calidad de ente es imposible.

La razón tiene el poder de ir más allá de lo que es posible como ente, y goza de este poder porque posee la capacidad de forjar seudoseres que le sirven de materia objetual para el ejercicio de la actividad intelectiva. De esta suerte, cabe aplicar, *mutatis mutandis*, a todos los entes de razón la gráfica fórmula usada para el peculiar ente de razón que es el orden lógico (cf. L. E. Palacios, *Filosofía del saber*, Libro Tercero, cap. IV, § 5, 3) y según la cual este orden tiene un doble carácter racional: *por* beneficio y *en* beneficio de la razón. Pues si bien no todos los objetos irreales apodícticamente inexistentes desempeñan la función propia de los entes de razón lógicos, ninguno deja de servir a la razón, haciéndole posible su ejercicio respecto de algo imposible en calidad de ente. El *ens rationis* es, en general y no solo en determinados casos, *en* beneficio de la misma razón *por* beneficio de la cual se constituye, porque la razón nunca lo forja sin aprehenderlo intelectivamente, de tal modo que ejerce su actividad específica y, por ende, se perfecciona al engendrarlo. Adviértase que, tal como ya se explicó en el capítulo XVIII, § 1, la intelección del ente de razón tiene lugar ante todo en el mismo acto que lo forja y no solo en una ulterior operación reflexiva que lo presupone ya hecho. Según vimos en su momento, no es posible que primero el ente de razón sea generado y después resulte conocido, ya que su ser se reduce a pura objetualidad ante una conciencia intelectiva en acto. Y, por lo demás, la posibilidad de que un ente de razón no esté siendo captado expresa o temáticamente, como tal ente de razón, en el mismo instante en el que surge, es cosa a todas luces bien distinta de que no esté siendo entonces conocido de ninguna manera.

Examinemos el caso en el que a primera vista parece menos admisible la explicación teleológica aquí propuesta para todo ente de razón: a saber, el caso de las quiddidades latentemente paradójicas. ¿Para qué puede servir, *v. gr.*, la idea de un triángulo euclidiano cuya suma angular fuese distinta del valor de dos rectos? ¿O qué servicio puede prestar el concepto de un hombre que estuviese radicalmente desprovisto de la capacidad de reír (o de la de llorar)? Todas las quiddidades de este género son latentemente paradójicas porque no manifiestan de una manera inmediata su carácter intrínsecamente contradictorio, por lo cual podemos formarlas sin saber que les conviene ese carácter. Pues bien, ¿qué servicio pueden realizar estos objetos mientras no se conoce que son quiddidades paradójicas? Cuando ya se sabe que lo son, pueden valer al menos como ejemplos de la idea general «quiddidad latentemente paradójica», una idea con la cual nuestro conocimiento se enriquece y a la cual esos ejemplos suministran una concreta

base objetual. Mas antes de percatarnos de su índole paradójica no podemos recibir de ellos ese efectivo servicio. ¿Acaso prestan entonces algún otro?

Contra todas las apariencias, la respuesta afirmativa a esta pregunta debe tenerse por bien justificada y necesaria, porque los objetos en cuestión son siempre útiles para mantener activo al entendimiento, análogamente a como las meras apariencias suscitadas en las falsas apreciaciones de la sensibilidad externa no dejan de cumplir el cometido de mantener en funcionamiento nuestra conciencia sensible, suministrándole una materia objetual sobre la cual se ejerce. La operación mental cuyo objeto lo constituye un *ens rationis* —conocido, o desconocido, en su absoluta imposibilidad como ente auténtico— no es una actividad menos real, ni menos intelectiva, que la operación mental que versa sobre un objeto ontológicamente posible. No por ser un mero producto intencional de nuestra facultad de entender es el ente de razón un objeto menos inteligible que el que tiene un valor transobjetual (si bien es cierto que el ente de razón debe su inteligibilidad a la razón, es decir, precisamente a aquello mismo que lo hace presente).

Si ahora pasamos a considerar las quiddidades abiertamente paradójicas, nos encontramos con que, además de servir para la más general de las finalidades naturales del ente de razón, valen también para una función que solo ellas pueden desempeñar: hacer posible el concepto de lo imposible. En efecto, sin un concreto apoyo objetual, es decir, sin una materia objetual concreta que le sirva de base en la respectiva intelección, las nociones universales no pueden llegar a ser objetivadas, y la materia objetual concreta que para la intelección del concepto universal de lo imposible se requiere es, en cada caso, una quiddidad abiertamente paradójica. Sin objetos tales como el cuadrado redondo, la mujer-pez, el hombre-caballo, etc., careceríamos de toda idea de lo imposible, y nos faltaría, por consiguiente, uno de los más imprescindibles y radicales recursos de la vida intelectual. Todas las pruebas por reducción al absurdo quedarían imposibilitadas, y aun el mismo «principio de contradicción» vendría a resultarnos inviable, ya que con él se expresa una absoluta imposibilidad, no un puro y simple hecho negativo.

Dentro del género de las quiddidades abiertamente paradójicas hay algunas, las que poseen la apariencia de estar dotadas de un fundamento *in re*, a las cuales cabe reconocerles otra especial utilidad sobreañadida. En este caso se encuentran las ficciones matemáticas de las que nos hemos ocupado en el capítulo XIV. Ya entonces se advirtió que no se trataba de todas las ficciones que los matemáticos hacen, sino de aquellas en las que una siempre creciente aproximación a un límite externo es tomada como si fuese una cabal identidad con él. Limitémonos ahora a recordar uno solo de los ejemplos entonces discutidos. La ficción en la que se toma un círculo cual si fuese un polígono provisto de una infinita cantidad de lados sirve, según vimos, para expresar brevemente, como en compendio y esquema, la verdad de que entre los polígonos inscritos en uno y el mismo círculo aquel que más lados tiene es también el dotado de un área más próxima a la de ese círculo, sin llegar nunca a alcanzarla (porque una infinita cantidad de lados es una cantidad a la que nunca se llega).

Fuera de las matemáticas pueden encontrarse también muestras de quiddidades

abiertamente paradójicas con aparente fundamento *in re* y que poseen una utilidad similar a la del «polígono-círculo». Así, la ficción de una sirena es útil para simplificar la consideración de una mujer tan diestra en el arte de nadar que de ella cabría decir que «nada como un pez», aunque la equiparación no sea viable sin prescindir de muy notorias diferencias. Y la ficción de un centauro es útil por cuanto condensa y esquematiza la idea de un jinete con tanto dominio de su cabalgadura que enteramente parece como si formase con ella un solo ser, por más que la fusión así pensada sea un absoluto imposible, tanto como las praderas que sonríen, las mejillas que son rosas, etc.

El empleo *metafórico* de las quiddidades abiertamente paradójicas tiene la posibilidad de sernos útil, además de la de resultarnos deleitable, mientras seguimos advirtiendo la absoluta imposibilidad ontológica de estas ficciones literalmente asumidas. Por ser patente su interna contradicción, pueden prestarnos las quiddidades abiertamente paradójicas el servicio de hacer posible su uso metafórico, donde el nexo de una analogía queda, en nuestra manera de entenderlo, intensificado o reforzado merced a su aparente sustitución por una cabal identidad. En este aspecto no hay una diferencia esencial entre las metáforas de los poetas y las que los matemáticos hacen cuando hablan de polígonos tan multilaterales que son círculos, o de círculos tan pequeños que son puntos, o de curvas tan abiertas que son rectas, etc. Y tanto las metáforas de los poetas cuanto las de los matemáticos quedarían destruidas —anuladas en los valores que a su modo y manera les convienen— si la «aparente sustitución» que en ellas tiene lugar dejara de ser vivida como solo aparente, es decir, como ficción pura y simple. (Lo que no puede, en cambio, ser vivido como pura y simple ficción es la actividad misma de fingir, por lo cual no es ella, sino su producto intencional, aquello a lo que el valor de la ficción metafórica debe directamente asignarse).

En sí misma, ninguna quiddidad paradójica puede tener el valor de una utilidad *directa* para el conocimiento científico. Las quiddidades paradójicas empleadas por los matemáticos no son científicamente útiles por sí mismas, sino por su uso metafórico, y en el mismo caso se encuentran, cuando carecen de fundamento *in re*, las relaciones de razón, precisamente por carecer de ese fundamento, en lo cual coinciden con las quiddidades paradójicas, dado que no cabe para estas ningún fundamento *in re* que no sea solo aparente. Las relaciones de razón desprovistas de fundamento transobjetual no pueden fundar conexiones necesarias demostrables y, por tanto, carecen de valor epistémico, salvo el meramente reflexivo-negativo que les conviene por cuanto sabemos que no poseen ese valor, a pesar de su diferencia con las quiddidades intrínsecamente disyuntas.

Tienen, en cambio, una utilidad directa para el conocimiento científico, por una parte, las meras negaciones y las privaciones y, por otra parte, las relaciones de razón con fundamento *in re.* El valor epistémico positivo y directo de las negaciones y de las privaciones se debe a que todas ellas han de darse con el respectivo fundamento *in re.* Incluso las concebidas como si careciesen de sujeto lo connotan en calidad de ficticiamente prescindido. Y ese sujeto originariamente imprescindible no puede dejar de fundar conexiones necesarias demostrables a cada una de las cuales corresponde una

verdad científica. Por lo demás, la exigencia de que el fundamento transobjetual de un ente de razón sea intrínseco a la materia misma de este se cumple en el caso de las meras negaciones y en el caso de las privaciones. Sus sujetos, aunque distintos de ellas, no les son, sin embargo, extrínsecos, tal como la sustancia no es extrínseca al accidente, respecto del cual se comporta como fundamento y sujeto.

Son de especial importancia por su especial utilidad para el conocimiento científico los entes de razón cuyas materias objetuales consisten en privaciones. Ningún cambio puede explicarse, ni tan siquiera llegar a ser concebido, sin recurrir a alguna privación como condición que necesariamente se ha de dar en la propia entidad en la cual se da el cambio, y no solo antes de que este acontezca, sino asimismo mientras se está produciendo. Y hay una clara respuesta a la pregunta por el «para qué» de la ficción conceptual donde la privación queda tomada como si fuese algo positivo: a saber, que solo de esta manera cabe operar mentalmente con las faltas de ser. Sin concebirlas como si fuesen positividades todas las faltas de ser —no las privaciones solamente, sino también las meras negaciones—, nada podemos atribuirles, pues aunque las podemos concebir en su negatividad y vacuidad, nada nos cabe añadir a su simple aprehensión intelectiva, *i. e.*, a su mero concepto, si de ningún modo las pensamos «a la manera de» entes. Como por una especie de invencible *horror vacui*, se abstiene nuestro entendimiento de operar con lo negativo cuando lo ha captado como tal. Ya en el propio juicio tautológico «la carencia es carencia» hay, por virtud del «es», una ficticia positivización de la falta de ser, y sobre esta base podemos operar con la privación como si fuese una genuina entidad, capaz, incluso, de comportarse como una causa eficiente o como una potencia activa.

El realismo metafísico es perfectamente compatible con la fingida «ontificación» de las carencias del ser, por dos razones: 1.ª, porque esta ontificación es precisamente *fingida* para hacer posibles las operaciones mentales que versan sobre tales faltas y que no son los meros conceptos de ellas, sino juicios y razonamientos tanto acientíficos como formalmente pertinentes a alguna ciencia (estos mismos juicios que ahora estamos haciendo se inscriben en el dominio del conocimiento filosófico); 2.ª, porque en tanto que dadas en efectivos entes, las privaciones son algo real, poseyendo esta peculiar realidad el valor que en ellas mismas justifica, a su modo, que las tomemos como si fuesen entes (y cuando no están dadas en ningún ente efectivo, de tal manera que solo ficticiamente se las vincula a alguno, la realidad que les corresponde consiste en las determinaciones positivas de las cuales son seudofaltas).

Cuando se trata de entes de razón cuya materia objetual es algún mal, la explicación teleológica ha de tener en cuenta dos fundamentales distinciones: por un lado, la que se da entre la cuestión de la causa final del mal y la cuestión de la causa final del ente de razón correspondiente, y, por otro lado, la distinción entre el mal que es pura privación (*malum simpliciter*) y el mal consistente en algo positivo que priva de algún bien (*malum secundum quid*). Aun admitiendo, como santo Tomás hace (*Sum. Theol.* I, q. 49, a. 1), que no hay causa final del mal, sería lícita la afirmación de que el ente de razón correspondiente tiene, sin embargo, un «para qué», el cual estriba en el bien que para el

entendimiento constituye el poder operar —por haberla, aunque solo ficticiamente, ontificado— con la negatividad propia del mal. La explicación teleológica es aquí la misma que antes quedó propuesta para todos los entes de razón cuyas materias objetuales consisten en privaciones, y es también la misma que ha de darse si se piensa que el mal sirve a algún fin, aunque tan solo sea por concomitancia (lo cual se aviene mejor con la tesis según la cual el mal se debe *per accidens* a alguna causa eficiente). Porque el bien al que la realidad de un mal se ordena no es, en cuanto tal, el bien al que se ordena una ficción. Y por lo que toca a la diferencia entre los males que son puras privaciones y los que son algo positivo determinante de una privación, se ha de advertir que la explicación teleológica de los entes de razón correspondientes al segundo género de males no es la de una ficción acerca de lo que en esos males hay de positivo, sino la de una ficción por la que lo privativo que hay en ellos queda tomado al modo de una genuina entidad. (Indudablemente cabe también hacer ficciones en torno al coeficiente positivo de los males que no consisten en privaciones puras, pero tales ficciones, aunque respondan a alguna finalidad, no pueden tener el mismo «para qué» atribuible a la ficción donde lo que de privativo hay en esos males queda tornado como si fuese algo positivo).

Consideremos, por último, la explicación teleológica de las relaciones de razón con fundamento *in re.* Las que son distinciones de razón raciocinada desempeñan un cometido cuya particular utilidad estriba en hacernos posible una cierta compensación de la estrechez e indigencia del entendimiento humano. Dada la natural limitación de nuestra facultad intelectiva, no podemos captar con un único acto la integridad del contenido inteligible al que en principio tenemos acceso no ya en varios seres, sino tan siquiera en uno solo. De esta suerte, si en uno y el mismo ser no distinguiésemos una pluralidad de aspectos inteligibles, solo podríamos formular respecto de él un juicio único, que necesariamente habría de ser tautológico si en verdad tuviese la índole de una operación judicativa. Por consiguiente, la distinción de razón raciocinada o distinción de razón con fundamento *in re* cumple la función de hacernos posible una pluralidad de juicios verdaderos (y no tautológicos) acerca de cada ente al que tenemos acceso y que así se comporta como el sujeto idéntico de todos estos juicios y, por ende, como lo que unifica «onto-lógicamente» a esa misma pluralidad.

Sin la distinción de razón raciocinada, aunque pudiésemos transitar desde la intelección de un ente a la de otro, no podríamos progresar en el conocimiento intelectivo de uno y el mismo ente, porque no tendríamos la conciencia de la irreductible diversidad formal de sus varios aspectos: nos faltaría el instrumento lógico indispensable para poder entender que estos son diferentes entre sí, a la vez que coinciden en la radical identidad del ser al que esencialmente se atribuyen.

El fundamento *in re* de la distinción de razón raciocinada es la aptitud que todo ente posee para desplegarse objetualmente en una pluralidad de facetas inteligibles, esenciales todas ellas. Semejante pluralidad no puede estar dada como tal en la propia realidad de ningún ente (*ens et unum convertuntur*) y, por tanto, no cabe que consista formalmente en otra cosa que en un mero producto intencional del entendimiento: un *ens rationis*, merced al cual podemos incrementar nuestro conocimiento, aun quedándonos fijos en la

intelección de un mismo ser. De ahí que la distinción de razón con fundamento *in re* alcance su mayor utilidad en el servicio que presta a la teología natural o filosófica, donde hace posible la articulación de un repertorio sistemático de verdades acerca del único ser absolutamente libre de toda clase de composición. La imposibilidad absoluta de que en Dios haya algún tipo de composición (*omne compositum causam habet*) obliga a sostener que todas las perfecciones atribuibles a Dios se dan en Él como realmente idénticas de una manera absoluta, y, sin embargo, según el modo humano de pensar, proposiciones tales como «el Poder absoluto es el absoluto Saber» o «la justicia divina es la divina misericordia» no son tautológicas, sino, por el contrario, mediatamente analíticas y, por lo mismo, demostrables. Gracias a ello, la teología filosófica, a pesar de tener por objeto al Ser que es máximamente Uno, se constituye, conforme a la condición de todo humano saber, como un conjunto o repertorio de verdades, cuyos contenidos, transobjetualmente idénticos entre sí de una manera absoluta, difieren objetualmente ante nuestra conciencia intelectiva.

Para poder organizar de una manera lógicamente ordenada —en este sentido, sistemática— el contenido del saber filosófico acerca de Dios se requiere la determinación del «constitutivo formal» o «esencia metafísica» de la Divinidad: aquella perfección que, según nuestro modo de concebir, se comporta como la raíz y el fundamento de las demás perfecciones que a Dios convienen. Únicamente contando con esta base puede la teología filosófica constituirse, en verdad, como un saber rigurosamente deductivo. Aquí no discutiremos si ese constitutivo formal o esencia metafísica de Dios es el incondicionado ser-por-sí (la «aseidad»), como la mayor parte de los pensadores de la Escuela aseguran, o la «infinitud radical», según afirma Scoto. Tal discusión no importa desde el punto de vista de la explicación teleológica del ente de razón. Lo que sin duda interesa desde este punto de vista es la posibilidad misma del asunto que se discute al proponer esas diversas soluciones, pues no cabría plantearlo si nos resultara inviable el distinguir entre las perfecciones divinas una fundamental o primordial y otras derivadas o fundadas; y para hacer esta distinción sin detrimento de nuestra idea de la simplicísima unidad del Ser divino es enteramente indispensable el recurso a una diferencia que formalmente consiste en una relación de razón.

La otra clase de relaciones de razón que, por contar con un fundamento *in re,* tienen un valor epistémico directo y positivo, a saber, la clase a la que pertenecen todas las *secundae intentiones* o relaciones irreales reflejas, presta un eminente servicio por cuanto su conocimiento hace posible a la lógica como técnica que establece el correcto ejercicio de nuestro propio «logos». El buen orden —el orden «lógico»— de nuestras propias operaciones intelectivas es el que cumple las normas fundamentales en los nexos irreales que los objetos de esas mismas operaciones adquieren justamente en tanto que son objetos de ellas. Dicho con otros términos: los actos de la razón están bien ordenados cuando lo están los respectivos objetos, no solo según los nexos que transobjetualmente les convienen, sino también según los que les convienen en tanto que intelectivamente aprehendidos. El conocimiento puramente especulativo de estos nexos meramente objetuales corre a cargo de la lógica teórica, la cual sirve de fundamento a la lógica como

técnica del buen uso de la razón. Hay también, por supuesto, una lógica natural, la innata capacidad de nuestro logos para desempeñar su cometido, sin la cual, obviamente, toda lógica adquirida resultaría imposible. Pero la lógica adquirida o sobreañadida a ese poder innato lo perfecciona y refuerza en virtud del conocimiento reflexivo de los nexos puramente objetuales que lo entendido adquiere por obra de la razón y, desde luego, estos nexos son primordialmente indispensables —ellos mismos, no su reflexiva intelección— para el ejercicio espontáneo de nuestro entendimiento: «Los entes susodichos —señala L. E. Palacios, hablando de los entes de razón con los que la lógica se ocupa— son instrumentos de la vida mental del hombre, sin los que se paralizaría toda actividad racional, porque sin ellos los objetos de nuestros conceptos y de nuestros actos mentales no podrían referirse unos a otros» (*Filosofía del saber*, Libro Tercero, cap. IV, § 5, 3).

* * *

Para el ejercicio de la actividad intelectiva —y, con él, también para el de nuestra misma autoconciencia— son tan aptos como los entes de razón los objetos que pertenecen a la clase de lo meramente posible (*i. e.*, los que de suyo son posibles, pero no existen nunca). La explicación teleológica de esta primera modalidad de lo inteligible solo fácticamente inexistente no puede dejar de asignarle un servicio, digámoslo así, tan elemental y genérico, que hasta los entes de razón lo prestan, a pesar de ser imposibles como entes. El cumplimiento de esa función indispensable para que la actividad intelectiva se efectúe es algo para lo cual lo meramente posible está siempre capacitado con independencia de que sepamos o, por el contrario, ignoremos, si un determinado objeto de esta clase pertenece en verdad a ella. Sin embargo, para una explicación más específica del «para qué» de este linaje de objetos es decisivo el hecho de que la respectiva quiddidad se nos muestre o, por el contrario, se nos oculte como algo que nunca existe (sin menoscabo de su intrínseca posibilidad). Justamente en función de esa diferencia las diversas utilidades de lo meramente posible se distribuyen en tres grupos: 1.º, el de las que se pueden conseguir con *y* sin el conocimiento de que la quiddidad a la que convienen es meramente posible; 2.º, el de las que solo son asequibles con ese conocimiento; 3.º, el de las que solo sin ese conocimiento son asequibles.

1.º Además de su idoneidad para mantener el ejercicio de la actividad intelectiva y, con él, también el de la propia autoconciencia, lo meramente posible tiene igualmente aptitud, tanto si sabemos como si ignoramos que es *meramente* posible, para distintos servicios, por cuanto puede ser útil, *v. gr.*, para ocupar la mente en un tiempo de espera, o para distraerla de algo que la perturbe, o bien para despertar nuestro interés por cualquier otra razón que solo tenga que ver con el contenido o materia de la quiddidad de que se trate. En ninguna de estas funciones interviene como necesaria condición de posibilidad la inexistencia de la quiddidad respectiva, y tal es la razón por virtud de la cual la utilidad de lo meramente posible no exige en estos casos el conocimiento de que esa misma quiddidad no tiene nunca existencia. En tales casos la quiddidad correspondiente nos

puede servir por su contenido o materia, no por la posesión, ni por la falta, de valor transobjetual. Así, en efecto, unos episodios meramente posibles, descritos, por ejemplo, en un relato literario, pueden servirnos para llenar nuestro ocio, tanto si sabemos como si ignoramos que son meramente posibles, en el supuesto de que sea su propio contenido, y no su realidad o su irrealidad, lo que nos inspire un suficiente interés. (La posibilidad de que unos episodios cuya irrealidad nos consta sean por nosotros ficticiamente tomados como si fuesen reales no justifica ninguna modificación en lo que se acaba de decir. Lo meramente posible sigue siéndolo aunque ficticiamente tomemos por real su contenido, y ni siquiera para nosotros se transforma en algo «seudoexistente», en la acepción de lo «falsamente» transobjetual, pues no cabe que lo fingido sea, en cuanto tal, falso, como tampoco cabe que sea, a su vez, verdadero).

2.º Para que la utilidad de un objeto meramente posible tenga por indispensable condición que este se muestre como carente siempre de existencia son necesarias dos cosas: *a)* que la inexistencia del propio objeto en cuestión intervenga de un modo decisivo en el servicio que este puede prestarnos; *b)* que la noticia de su inexistencia nos pueda ocasionar un bien distinto del que ya es en sí mismo todo conocimiento. Veámoslo en una muestra. Supongamos que se comprueba que una determinada acusación es falsa. El contenido de ella sigue siendo posible si no implica en sí mismo ninguna contradicción, pero en tanto que comprobado como falso es meramente posible, algo nunca existente (ya que no cabe que lo individualmente vinculado a cierto tiempo se dé, en su propia individualidad, fuera de él). Pues bien, el conocimiento de la falsedad de la acusación —vale decir, el saber que su contenido, aunque posible, es algo nunca existente— puede ordenarse al provecho del acusado, por cuanto cabe que sirva para evitarle un mal. Lo así ordenable es, propiamente hablando, el efectivo conocimiento de un objeto posible —por tanto, algo real—, pero también ese objeto, a pesar de su irrealidad, es a su modo, por concomitancia, ordenable al bien del acusado y, asimismo, aunque en forma indirecta, al de quien desea para el acusado ese bien.

Fácilmente se echa de ver en este ejemplo cómo se cumplen en él las condiciones precisas para la utilidad que pertenece al segundo de los tres grupos registrados. La inexistencia del contenido de la acusación es evidentemente indispensable para el servicio que en el presente caso cabe atribuir a lo meramente posible si este queda, en cuanto tal, reconocido. No el contenido quidditativo en sí mismo considerado, es decir, con independencia de su falta de valor transobjetual, sino precisamente la carencia de ese valor, es lo que de un modo decisivo interviene —aunque afectando a la respectiva quiddidad— en el servicio al que en esta ocasión es ordenable lo meramente posible. Y, por su parte, es patente la diferencia entre el bien que consiste en el propio conocimiento de la falsedad de la acusación y el bien al cual este conocimiento puede a su vez ordenarse.

En el ejemplo que acabamos de analizar cabe también advertir que el contenido quidditativo objetivado como inexistente (lo que al acusado se le imputa) pertenece al dominio del libre albedrío humano, y ello puede tal vez hacer pensar que, además de las condiciones ya examinadas, el tipo de utilidad al que ahora estamos refiriéndonos exija

también que en todos los casos lo meramente posible consista en algo libremente realizable por el hombre. Frente a esa hipótesis puede ser suficiente la consideración de algún ejemplo donde la utilidad de lo meramente posible que en cuanto tal se muestra no implique en este la índole de lo realizable por el hombre haciendo uso de su libre albedrío. Así, *v. gr.*, la certeza de que en el curso de una enfermedad no han surgido unas posibles complicaciones enteramente independientes de la voluntad del enfermo y de la del médico puede ser por este aprovechada en beneficio de la salud de aquel, disponiendo el tratamiento de tal modo que acelere la curación o la asegure. (También aquí es la carencia de valor transobjetual, y no la quiddidad correspondiente, lo que de un modo decisivo interviene en que lo meramente posible sea ordenable a algún bien. Y desde luego es patente que no se pueden identificar entre sí el valor que en sí mismo tiene todo conocimiento y el valor del servicio al que cabe ordenar el conocimiento de la existencia de unas complicaciones posibles en el curso de una enfermedad).

3.º Las utilidades adscritas al último de los tres grupos señalados coinciden con las del segundo en que también requieren, como ineludible condición, que la inexistencia de la correspondiente quiddidad intervenga de un modo decisivo en el servicio prestado. Lo peculiar de las utilidades de este género —la exigencia de que solo sean asequibles sin el conocimiento de la mera posibilidad de aquello a lo que convienen— determina que únicamente resulten atribuibles a lo que electivamente es descartado tras un proceso de deliberación. El «para qué» de lo que viene a hallarse en esta situación consiste primordialmente en suministrar un fragmento del repertorio de opciones sobre las cuales versa la deliberación que se efectúa para poder elegir. De esta suerte, los objetos que se encuentran en ese caso desempeñan el cometido de un factor intencional indispensable, cuya razón teleológica de ser estriba de una manera inmediata en su aporte a la deliberación y después, de un modo mediato, en su servicio a la efectividad del elegir (por cuanto este implica un previo deliberar que versa, al menos, sobre dos opciones).

Para entender correctamente el sentido de las utilidades de este género se requiere ver con claridad por qué es preciso que las quiddidades a las cuales conviene hayan de resultar objetivadas sin que a la vez sepamos que nunca van a existir. Ciertamente, la necesidad de que se trata es la de un desconocimiento que no cabe al efectuarse la elección. Si entre los posibles X, Y y Z elijo Y, quedan X y Z *ipso facto* constituidos en posibles nunca existentes —en cuanto individualmente vinculados a la ocasión perdida— y a la vez los captamos como *meros* posibles. La necesidad de que lo descartado en la elección esté siendo por nosotros conocido en cuanto así desechado no puede en modo alguno disociarse de la propia posibilidad del elegir. Es, hablando estricta y propiamente, una necesidad tautológica, porque no cabe elegir sin desechar y porque la elección no se realiza de una manera inconsciente. Pero antes de la elección, mientras deliberamos, ninguna de las opciones atendidas puede sernos presente en calidad de posible que no va nunca a existir. Y la razón de ello no consiste en que lo que está dado objetualmente como algo imposible no es una parte integrante del repertorio de opciones sobre las cuales versa la deliberación. Pues aunque es cierto que lo tenido por intrínsecamente imposible queda fuera de la materia de todo deliberar, también es cierto que lo carente

siempre de existencia puede ser una quiddidad no imposible intrínsecamente. Mas tampoco deliberamos sobre aquello que ya sabemos que nunca tiene existencia.

Las opciones que entran en la materia de la deliberación no solo no se nos muestran como objetos posibles que nunca existen, sino que tampoco están *quoad se* determinados, mientras la elección no se produce, a carecer siempre de existencia ni a no encontrarse en esa situación. Es la elección lo que hace que todo cuanto por ella queda descartado sea un posible nunca existente (en tanto que vinculado, según su propia individualidad, a la ocasión perdida, aunque en su carácter específico tal vez tenga otras «oportunidades»). En consecuencia, ni una sola de las opciones que en la deliberación consideramos es, antes de la elección, un posible nunca existente. Dicho con otros términos: mientras deliberamos, las opciones que en la elección quedarán excluidas no están siendo desconocidas por nosotros en «su» índole de posibles que nunca van a existir. Tal índole no es «suya» todavía, porque aún no la han adquirido, y, por tanto, no cabe que desconozcamos que la tienen (como tampoco cabe que sepamos que la poseen).

Ya en el capítulo XV, § 1, quedó probada la invalidez de los argumentos en favor de la reducción de lo nunca existente a lo imposible. Si semejante reducción fuese cierta, habría de admitirse que, al deliberar para elegir, estamos en la ignorancia de la imposibilidad de todo aquello que por la elección va a quedar desechado. De esta suerte, la mera «ilusión» de nuestro libre albedrío estaría ya dada, con su radical falsedad, en el mismo proceso de la deliberación, antes de todo elegir. Las razones que en el lugar mencionado se adujeron frente a la reducción de lo nunca existente a lo imposible invalidan la propia base en que se apoya esta pretenciosa negación del libre albedrío humano. Ahora bien, a la vista de ello resulta lógicamente necesaria la negación de que mientras deliberamos estamos en la ignorancia de lo que vamos a decidir en la elección. No todo desconocimiento es ignorancia. La pura y simple descripción fenomenológica de la vivencia del deliberar obliga a reconocer que mientras no hemos hecho la elección desconocemos lo que en ella va a suceder, y, por ser este desconocimiento un puro y simple dato fenomenológico, lo admiten tanto quienes afirman nuestro libre albedrío como quienes lo niegan. E incluso debe observarse que la descripción fenomenológica completa del desconocimiento inseparable de la vivencia del deliberar es la que se expresa diciendo que mientras se está dando esta vivencia desconocemos no solo lo que en la elección va a acontecer, sino también el hecho de que efectivamente vaya a acontecer una elección como producto y cierre del mismo deliberar. Ni la especificación de la elección ni el ejercicio de esta son cosas que conozcamos en la vivencia del deliberar (aunque sin duda es verdad que deliberamos con la intención de elegir). Mas ese doble desconocimiento no es ninguna ignorancia, pues no consiste en la privación de un conocer para el cual tengamos entonces aptitud.

Sin embargo, aun sin llegar a ignorancia, ese desconocimiento inseparable de la vivencia del deliberar es imposible en el momento de elegir, justamente cuando se determinan como siempre carentes de existencia las opciones que quedan rechazadas. Cabe, por tanto, pensar que lo que debe a una elección tanto la índole de lo meramente

posible cuanto el estar siendo conocido como tal es algo que carece, justamente por ambas cosas, de toda utilidad para la deliberación correspondiente, como quiera que en esta no posee esa índole ni todavía se sabe que la tendrá después (lo único que entonces se conoce en ese mismo sentido es que ello «puede» ocurrir). Hay en todo esto algo muy cierto y que obliga a hacer una última y decisiva aclaración en el análisis de la tercera clase de servicios o utilidades de lo meramente posible. Por un lado, en efecto, lo posible que en el acto de la elección queda excluido presta a ese mismo acto el innegable servicio de suministrarle la materia sobre la cual recae en su dimensión negativa (ya que en toda elección se niega algo, a la vez que en ella algo se asume). Pero, por otro lado, lo que en el acto de la elección queda excluido no puede prestar servicio alguno a la deliberación cuando ya está rechazado y ha quedado conocido en cuanto tal. ¿Ha de inferirse de ello que lo meramente posible carece de *toda* utilidad para el proceso deliberativo?

La aclaración necesaria para la adecuada respuesta a esta pregunta consiste en advertir que cabe tomar de dos maneras lo meramente posible: o formalmente, o bien solo por su materia. Formalmente tomado, lo posible que nunca existe no tiene aptitud alguna para ser útil a la deliberación, porque esta antecede a la elección por la que aquel resulta constituido y sabido como meramente posible, y porque no cabe deliberar sobre aquello que es ya patente como desprovisto siempre de existencia. Pero tomado, en cambio, solo por su materia, es decir, por la respectiva quiddidad (la cual, aunque inexistente, no ha sido todavía rechazada por el acto de la elección), lo meramente posible ha prestado a la deliberación el servicio de suministrarle una parte del repertorio de opciones sobre las cuales versa. En la propia vivencia del deliberar sabemos —y es ello uno de los rasgos esenciales de su descripción fenomenológica— que la elección rechazará (por supuesto si ella misma llega a producirse) un fragmento del repertorio de las opciones posibles, si bien entonces no sabemos cuál.

* * *

A los efectos de la explicación teleológica lo pretérito inteligible debe ser atendido en las dos «situaciones» respectivamente dimanadas de que su objetivación acontezca *sin* la de su propia índole de pretérito o, por el contrario, *con* la objetivación de este mismo carácter. Se trata exclusivamente de situaciones que, en cuanto tales, no alcanzan a determinar otros tantos tipos o especies dentro del género de lo pasado meramente entendido y no vivido. Justamente por ello no fueron tomadas en consideración en el establecimiento de la taxonomía de esta modalidad de lo irreal (cf. cap. XV, § 2). Mas la diferencia resultante de que lo pretérito inteligible se nos haga objetualmente presente sin o con su propio carácter de pretérito ha de tenerse en cuenta en la explicación teleológica de estas irrealidades. Pues cuando no se nos muestran con el carácter formal de su preterición la única finalidad que necesariamente cabe reconocerles es la que se puede atribuir a todo objeto de representación intelectiva. Lo pasado que en cuanto objeto no está adscrito a la facultad de la memoria, y que al hacerse objetualmente presente a la facultad de entender mantiene oculta su propia índole de pasado, no nos puede prestar,

en la totalidad de los casos, otro servicio que el de permitir, en calidad de término intencional, el cumplimiento de la actividad intelectiva y el ejercicio de la autoconciencia indisociable de esta suerte de actividad.

Eventualmente cabe que lo pretérito inteligible no objetivado con su propia forma cronológica se comporte según el modo de un cierto bien deleitable, resultándonos grato en sí y por sí. En ese caso es el deleite mismo ocasionado por su representación un valor sobreañadido al que a lo pretérito le corresponde solo como objeto de una operación intelectiva. Así puede ocurrir que un hecho efectivamente acontecido despierte nuestra atención y suscite nuestro interés aun cuando estemos dudosos de que en efecto se haya realizado, e incluso si lo tenemos por una mera ficción. Es claro entonces que, si espontáneamente nos mantenemos en la representación de ese hecho, no es su propia forma cronológica, sino solo su materia o quiddidad, lo que explica el servicio sobreañadido que nos presta y en el cual puede estribar el respectivo *finis operantis.*

Por el contrario, para que la propia forma cronológica intervenga de un modo decisivo en el valor *quoad nos* de lo pretérito inteligible se requiere, lógicamente, que este sea conocido en cuanto tal. Únicamente en tanto que así captadas pueden las irrealidades de este género prestarnos, además de los servicios ya indicados, todos los otros que también cabe asignarles. Y esos otros servicios pueden distribuirse fundamentalmente en dos grupos, según que su utilidad esté orientada hacia algún interés de índole práctica o bien consista en la satisfacción de un interés formalmente especulativo. (En cambio, la diferencia entre el pasado humano y el no humano, si bien ha de tomarse asimismo en consideración, no es decisiva para la clasificación más radical desde el punto de vista que aquí importa. En la fijación del «para qué» de lo pretérito inteligible los intereses a los que este género de irrealidades puede estar orientado son más originarios y esenciales que los contenidos quidditativos de los medios correspondientes).

El interés práctico a cuyo servicio lo pretérito inteligible puede estar ordenado es susceptible de dos modalidades, una negativa y otra positiva. Ambas se determinan en función de los cuidados o preocupaciones del humano vivir. Un interés práctico es negativo si tiende a distraernos o apartarnos de esos cuidados o preocupaciones, mientras que es positivo si se orienta a satisfacerlos. Lo pasado entendido, y no propia y formalmente recordado, puede estar al servicio de un deseo de «evasión» respecto de los problemas e inquietudes que intervienen en la trama de los intereses prácticos de nuestra vida. Ese deseo de evasión no deja de ser también un interés y, por cierto, un interés práctico, sino que de signo negativo. Y lo pretérito inteligible puede tener tanta eficacia evasiva como las construcciones de la imaginación o los más lejanos recuerdos. Es este un punto al que no se le ha dedicado la conveniente atención. Aquí nos limitaremos a unas breves indicaciones: solo las necesarias para dejar claramente señalado el sentido y alcance de la función evasiva que a lo pretérito inteligible puede serle asignada.

La primera y más importante de las aclaraciones que aquí deben hacerse es que en el presente contexto el sentido de la evasión, aunque responde, según la forma ya expresada, a un verdadero interés práctico de índole negativa, no es de una manera necesaria, ni tampoco principalmente, algo perjudicial o reprochable. En principio, se

trata sencillamente de un modo de descansar de la continua tensión de nuestro encaminamiento hacia el futuro, en la cual los afanes y las inquietudes que se van sucediendo se adueñan de nuestro ánimo y apenas nos dejan punto de reposo. Para salir de esa tensión incesante —para «evadirnos» y liberarnos de ella— el volvernos hacia el pretérito puede llegar a ser, en ocasiones, el medio más eficaz; y no siempre el pasado de nuestra misma vida, revivido por la memoria, nos resulta oportuno como horizonte de nuestra atención (ciertamente no puede resultarlo cuando lo que se quiere es descansar no solo de nuestras preocupaciones, sino también, en tanto que ello es posible, de nosotros mismos).

Por supuesto, cabe abusar de esa evasión, pero ni más ni menos que de la que tiene a su servicio las construcciones de la imaginación innovadora o los datos de la facultad de recordar. Y, en verdad, lo esencialmente patológico en nuestra actitud respecto del pasado que no entró a formar parte de nuestra vida consciente sería que nunca intentásemos la evasión hacia él y que permaneciéramos siempre en el horizonte de la solicitud por lo futuro o en el de la nostalgia y la añoranza de nuestra vida pretérita. Las construcciones de la fantasía innovadora pueden hacernos salir de ambos espacios mentales, pero no son los únicos recursos de que para ello disponemos. Por lo demás, lo pasado «pensado y no vivido» tiene la peculiaridad de que si bien nos libera de la solicitud por lo futuro y de la adscripción a los recuerdos, no deja, en cambio, de mantenernos en el ámbito objetual de la verdad. Su irrealidad es la de algo verdadero, concretamente la de algo que es verdad que tuvo ser, aunque no el ser de lo que conscientemente hicimos o el de lo que así nos ocurrió (por carecer de ese ser es apto para distraernos, en algún aspecto y medida, de nuestro yo consciente).

Mas lo pretérito inteligible es ordenable también, como antes se consignó, a intereses prácticos positivos (tendentes a satisfacer algún cuidado o afán de cara al porvenir, ya próximo, ya remoto). Tal es el caso en el que se encuentran todos los datos del pretérito no vinculados objetualmente a la memoria de quien los usa por su estricta necesidad (o, al menos, por su conveniencia) para obtener alguna ventaja (o, equivalentemente, para evitar algún perjuicio). La enumeración de los tipos de situaciones en las que cabe este género de aprovechamiento de los datos del pasado no ofrecidos por la facultad de recordar sería una tarea inagotable si pretendiésemos tomar en consideración, además de las determinaciones más universales de las situaciones en cuestión, también las más particulares o específicas, aun excluyendo, sin duda, las que ya se comportan como auténticas notas individuantes. Pero son, en cambio, factibles, por un lado, una división muy sumaria de los intereses prácticos positivos a los que cabe ordenar lo pretérito inteligible y, por otro lado, una clasificación no menos esquemática de las ventajas a las que esos mismos intereses apuntan y para las cuales el conocimiento de lo pretérito inteligible es necesario o, cuando menos, conveniente. Ambas cosas resultan aquí oportunas en la medida de su aportación al análisis teleológico de la objetualidad de lo pasado que nos es conocido por una vía diferente de la que nos abre la memoria.

Los intereses prácticos positivos a los que cabe ordenar lo pretérito inteligible son primordialmente de dos clases: o morales o técnicos; y las ventajas a las que esos

intereses apuntan (o, equivalentemente, los perjuicios que en ellos se pretende evitar) son o espirituales o materiales. Veamos, en calidad de muestras suficientemente indicativas, unos pocos ejemplos. A nuestros intereses prácticos positivos de carácter moral —y a las correspondientes ventajas o ganancias espirituales— pueden servir, *v. gr.*, los testimonios que nos han llegado de la esforzada lucha mantenida —a pesar de todos sus fallos y de sus imperfecciones y defectos— por los hombres que han puesto en el amor a Dios y a los otros hombres la suprema razón y el más esencial sentido de su propio vivir. En general, toda noble conducta humana, de la cual tenemos noticia por la mediación de algún ajeno testimonio fiable, es un pretérito inteligible que podemos usar en beneficio de nuestros propios intereses éticos. En cambio, son pretéritos inteligibles que se ordenan a un interés técnico todos los datos que constituyen, por ejemplo, una historia clínica y que no son recuerdos en el médico que los tiene presentes para la adecuada orientación de la manera de tratar al enfermo. Análogamente, los hechos pasados que un abogado debe conocer con el fin de lograr alguna ventaja material para su cliente y para él mismo son —si no forman parte de sus propios recuerdos— pretéritos inteligibles que pueden estar al servicio de un interés práctico instrumentado por alguna técnica. (En términos generales, se encuentran en este caso todos los hechos y situaciones del pasado no objetivados por la facultad de la memoria y cuyo desconocimiento puede impedir o perturbar el logro de algún beneficio material. Las técnicas correspondientes —las que para obtener un beneficio material hayan de valerse del conocimiento de algún pretérito inteligible— pueden ser, en determinados casos, sumamente fáciles o elementales, pero nunca solo instintivas).

Los «antecedentes» que en los ejemplos que acabamos de ver son otros tantos pretéritos inteligibles al servicio de algún interés práctico pueden ser, considerados según su quiddidad, humanos o no humanos, y en determinadas situaciones cabe la posibilidad de que se requiera el concurso de ambos tipos de antecedentes. Otro tanto sucede con lo pretérito inteligible ordenado a la satisfacción de un interés puramente especulativo. Para poder ser objeto de un puro interés teórico, lo pasado pensado y no vivido por la subjetividad que lo aprehende no tiene necesidad de ser humano, ni tampoco le es necesario el haber influido sobre el hombre —o el haberle condicionado de algún modo — ni que sea cosa de la cual tengamos un concreto conocimiento y no solo una abstracta o vaga conjetura. Aunque fuese verdad que todo cuanto suscita en el hombre un interés teórico tiene algo que ver con el hombre mismo, seguiría siendo cierto que podemos interesarnos de una manera teórica por objetos cuya conexión con la realidad humana no se nos hace patente ni tampoco nos interesa, y entre esos objetos puede haber, en principio, algunos que posean el carácter de lo pretérito inteligible.

Con todo, es bien evidente que el pretérito humano tiene para el hombre un señalado y especial interés y que lo tiene no solo en tanto que objeto de recuerdo, sino también cuando es pasado pensado y no vivido por la propia subjetividad que lo objetiva. Entre los servicios que al interés teórico prestan, por una parte, los recuerdos y, por otra, lo pretérito pensado y no vivido hay una indubitable y fundamental coincidencia: ambos hacen posible una dilatación objetual por virtud de la cual la mente humana no

permanece recluida en los objetos ónticamente presentes. Mas la apertura o dilatación objetual de nuestra mente puede ir con lo pretérito inteligible de carácter humano más allá que con lo pasado recordado que también posee ese carácter. Sin duda, se trata solo de una posibilidad, no de una necesidad, puesto que cabe que un determinado recuerdo nos traslade a una fecha más lejana que aquella a la que nos lleva un determinado pretérito inteligible. Pero, tomados ambos en general, el horizonte de lo pretérito inteligible es incomparablemente más amplio que el de los recuerdos, aunque en la comparación intervengan únicamente los pretéritos poseedores de un carácter humano.

El especial interés especulativo que para el hombre puede tener todo pretérito humano —y no solo el objetivable por virtud del recuerdo— se fundamenta en la consciente historicidad de nuestro ser. Queremos conocer no solo lo que podemos recordar —lo que personalmente hemos vivido y ha dejado una huella en nuestra memoria—, sino también cualquier hecho humano pretérito que haya contribuido a la realidad de lo que actualmente somos; y ese deseo, aunque ciertamente presupone que nuestra esencia concreta está históricamente configurada, resultaría imposible —*nihil volitum quin praecognitum*— sin ninguna conciencia de esa misma historicidad. Sin duda alguna, lo que de un modo más radical se comporta como el fundamento del humano interés especulativo por la historia (*sensu stricto* entendida como historia del ser humano) es la dimensión histórica de nuestro ser, y en ello estriba la esencial razón que asiste a Dilthey cuando este afirma (*Gesammelte Schriften* VII, 278) que «primordialmente somos seres históricos, antes que espectadores de la historia, y solamente porque somos lo primero podemos ser lo segundo». (Sin embargo, la afirmación sería inexacta en su última parte si con ella quisiera darse a entender que *toda* capacidad de contemplar la historia —no la aptitud que en este aspecto tiene el hombre— implica la historicidad de su sujeto. Dios no vería la historia, o solo la podría ver en tanto que ya vista por el hombre).

* * *

También para la irrealidad de lo futuro han de tenerse en cuenta, a los efectos de su explicación teleológica, las dos «situaciones» derivadas de que su representación se lleve a cabo *sin* o *con* la de su propia forma temporal. Paralelamente a lo que ocurre con el pretérito inteligible, la diferencia entre ambas situaciones no da lugar a una diversificación de especies dentro del género de los objetos futuros. Tal, precisamente, es la razón por la que en la taxonomía de estos objetos (cap. XV, § 3) no fue tomada en consideración. Pero al tratar de averiguar el «para qué» de los objetos futuros (se sobreentiende, futuros no en cuanto objetos, sino en cuanto entes), se hace preciso atender a la diferencia entre las mencionadas situaciones, pues no cabe que lo futuro cuya representación no incluye la de su propia forma cronológica tenga *quoad nos* otra finalidad que la atribuible a todo objeto de representación intelectiva. Lo futuro cuya presencia objetual no es asimismo la presencia objetual de su propio carácter de futuro no nos puede prestar otro servicio que el de su intencional contribución al mantenimiento de nuestra actividad intelectiva y al ejercicio de la autoconciencia que acompaña a esta actividad.

La posibilidad de *conocer lo que es futuro* sin *conocer que lo es* pertenece (defectivamente) al entendimiento humano. Un entendimiento infinito —la Inteligencia divina— no puede dejar de conocer lo futuro con su propia forma temporal. Merced a ello, la índole de futuro, que es un hecho ontológico, enteramente independiente del alcance de nuestra capacidad intelectiva, es también, a su manera, un hecho lógico en un sentido absoluto: en tanto que el Logos absoluto lo conoce, siéndole enteramente imposible el ignorarlo. Pero, en cambio, nuestra facultad intelectiva puede desconocer ese hecho ontológico —y, en acepción absoluta, también lógico— que es la «futuridad» de lo futuro. Todo aquello cuya objetualidad antecede a su efectiva existencia es objetivable en su contenido quidditativo independientemente de su determinación cronológica. Lo que no cabe es que el hombre aprehenda ese contenido quidditativo sin poner en funcionamiento su facultad de entender y sin la autoconciencia indisociable del ejercicio de esta facultad.

Consideraciones similares —igualmente basadas, por un lado, en la diferencia entre el entendimiento humano y el divino y, por otro lado, en la disociación del contenido quidditativo y la forma temporal— pudieron haber sido formuladas en la explicación teleológica de lo pretérito pensado y no vivido. No fueron entonces necesarias porque no habíamos partido de una explícita caracterización de lo pretérito como aquello cuya objetualidad es posterior a su efectivo existir. Si lo hubiésemos tomado de este modo, nos habría sido preciso considerarlo, también explícitamente, como algo cuya forma cronológica es inescindible, en el entendimiento divino, de la objetivación del contenido o materia quidditativa. (El «haber-dejado-de-ser», por el cual lo pretérito se define en su misma preterición, puede, en cambio, quedar oculto para el entendimiento humano que aprehende una quiddidad ya desprovista del valor transobjetual que antes tuviera. Sin embargo, esta posibilidad fue tenida ya en cuenta en la explicación teleológica de lo pretérito inteligible, por más que entonces no se hiciese ninguna referencia a la imposibilidad —no por defecto, sino por cabal perfección o plenitud— de que el Logos absoluto conozca algo pretérito sin la forma de la preterición).

Al igual que en el caso de lo pretérito inteligible, también para lo futuro humanamente aprehendido sin su determinación temporal cabe la posibilidad de que resulte grato en sí y por sí, a la manera de un cierto bien deleitable. Su «servicio» es entonces el deleite que proporciona, juntamente con el mantenimiento de la actividad intelectiva y con el ejercicio de la respectiva autoconciencia. Si espontáneamente persistimos en la representación de algo futuro que no se nos muestra como tal, solo cabe que sea la correspondiente quiddidad lo que suscita nuestro interés y mantiene nuestra atención.

La representación de la forma temporal de lo futuro es, en cambio, indispensable para que esta forma intervenga de algún modo en el servicio que lo futuro nos preste, análogamente a como la representación de la forma temporal de lo pretérito inteligible es necesaria para que esa forma intervenga de alguna manera en la utilidad que este pueda tener para nosotros. Todos los servicios que la irrealidad de lo futuro puede prestarnos y que difieren de los ya descritos implican necesariamente nuestra representación de la forma temporal de lo futuro. Y también paralelamente a lo que ocurre, según vimos, en

el caso de lo pretérito inteligible, los servicios que lo futuro formalmente representado nos puede prestar responden a dos clases de intereses: unos de índole práctica y otros de carácter especulativo (sin excluir los casos en los que ambas suertes de interés concurren).

El *finis operantis* de la representación formal de lo futuro y, por concomitancia, el objetivo al que lo futuro formalmente representado se ordena, puede corresponder a un interés práctico de signo negativo, vale decir, a un deseo de evasión respecto de los afanes y las preocupaciones que pesen con exceso en nuestro ánimo. No únicamente lo pretérito —ya recordado, ya tan solo pensado— puede sernos objetualmente útil para satisfacer nuestra necesidad de evadirnos de una sobrecarga de inquietud en la tensión vital hacia el futuro. También la irrealidad de lo futuro es apta para aliviarnos del peso de esa misma inquietud, si bien ello requiere, como es obvio, que lo pensado en calidad de futuro sea quidditativamente diferente de aquello que nos desazona o nos inquieta como actual motivo de preocupación. Dicho de otra manera: aunque lo futuro formalmente representado nos puede desazonar, también nos puede servir —por el valor positivo de su contenido inteligible, si posee ese valor— para descargarnos de preocupaciones. Aquí interviene decisivamente la fuerza de la esperanza. Pero importa advertir en este aspecto dos cosas: *a)* que la función de la esperanza no es meramente evasiva, ni aun cuando su orientación hacia el futuro tenga lugar normalmente, *i. e.*, sin ningún carácter patológico; *b)* que sin la irrealidad de lo futuro la fuerza de la esperanza carecería de toda realidad (análogamente a como la irrealidad de lo pretérito es indispensable para el poder real de la añoranza).

El servicio a intereses prácticos positivos —tomando estos intereses justamente en la misma acepción en que hemos hablado de ellos al indicar la explicación teleológica de lo pretérito inteligible— es cosa a la cual la irrealidad de lo futuro formalmente representado puede estar orientada, ya en el sentido propio de la moral, ya solo en el de la técnica. La *ratio essendi* teleológica de determinados comportamientos —acciones u omisiones— que para nosotros mismos proyectamos puede ser la adquisición de una virtud moral o su perfeccionamiento (o bien la erradicación, o el enervamiento al menos, de algún hábito moralmente reprobable), pero asimismo puede consistir en algún provecho de otra índole, para obtener el cual sea necesario algo todavía inexistente y que exija la aplicación de un cierto saber hacer (acaso sumamente elemental). Incluso cabe que los futuros consistentes en acciones u omisiones proyectadas —y, en cuanto tales, objetivadas formalmente en calidad de futuros— se orienten de una manera directa al provecho (espiritual o material) de alguien distinto de quien las piensa para llevarlas a la práctica, de tal modo, por consiguiente, que su autor se beneficia de ellas en la medida en que efectivamente es para él mismo un bien el bien de algún otro hombre. (Sin la peculiar irrealidad de lo futuro serían enteramente imposibles realidades tales como la tarea educativa y las obras de beneficencia o de misericordia: en una palabra, todas las emanadas de la solicitud por el prójimo, pues para todas ellas se requiere, como imprescindible condición, algo que está «por hacer», pero que no está, en cambio, «por pensar»).

En tanto que *finis operantis*, el «para qué» de lo formalmente futuro es el más radical principio explicativo de toda actividad práctica en cuanto tal, porque esta actividad es, ante todo, algo irreal pensado para ser realizado y merced a lo cual se obtiene un bien que es todavía irreal. Toda praxis es inicialmente una actividad futura encaminada, a su vez, a un bien futuro. Mas de este asunto habremos de ocuparnos detenidamente, y de un modo temático, en el próximo capítulo, dedicado por entero al análisis especial de la objetualidad pura práctica. Ahora hemos de volver a una cuestión que ha quedado pendiente: la del servicio que a los intereses teóricos puede prestar lo futuro formalmente representado.

No cabe desconocer que en la mayor parte de las ocasiones los pronósticos formulados por médicos, meteorólogos, economistas, etc., están hechos con vistas a alguna finalidad práctica, sirviendo así a un interés que es también, en definitiva, esencialmente práctico. Ahora bien, para que un pronóstico sea prácticamente útil es indispensable, ante todo, que teóricamente sea válido. (La eventual utilidad de un pronóstico deficiente presupone la confianza en los que están bien hechos). Y sin ningún interés por los valores teóricos que implican no es posible que estas predicciones lleguen efectivamente a formularse. Por lo demás, en todas las ocasiones el «para qué» inmediato de un pronóstico —la finalidad a la que, en sí mismo, este se orienta de una manera directa— es especulativo y no práctico. «Hacer un pronóstico» es dar, primordialmente, satisfacción a un interés de índole teórica.

El lema positivista «ver para prever, prever para proveer» no excluye aparentemente el momento teórico de las previsiones de la ciencia, antes bien, de un modo expreso lo asume en su propia literalidad, pero tan solo para subordinarlo a los intereses de la práctica, no para mantenerlo en su intrínseco y autónomo valor. Con ello incurre en una abusiva simplificación de los intereses humanos, desconociendo u olvidando el hecho de que la satisfacción más específica e íntima que el autor de un pronóstico recibe cuando lo ve confirmado —la satisfacción que más le llega y le llena como autor del pronóstico— es el «verlo cumplido», no ninguna de las ganancias o ventajas que por su mediación pueda obtener. Y, por otro lado, quien no hace la predicción, sino que se limita a conocerla, ¿qué ventaja o ganancia de orden práctico puede esperar de un informe concerniente, por ejemplo, a la situación del ser humano y de su mundo dentro de un par de siglos? ¿O es acaso evidente que un pronóstico de esta índole no suscitaría interés alguno?

La distinción entre lo humano y lo no humano no posee un valor absolutamente decisivo sobre la cuestión del interés teórico de lo futuro pensado con su propia forma temporal. También lo futuro no humano puede ser objeto de nuestro interés teórico, análogamente a lo que ya vimos que sucede con lo pasado pensado y no vivido. El interés teórico no tiene, en principio, limitación alguna. Es el interés práctico el que está, por principio, limitado: reducido al ámbito de los valores propios de la práctica, fuera del cual no tiene ningún sentido. Sin embargo, lo futuro de índole humana (en la más estricta acepción) es normalmente objeto de un interés especulativo superior al de lo futuro no humano, y ello permite entender que las conjeturas sobre aquel abunden más —

continuamente las hacemos— que las relativas a este. En último término, es la constitutiva y radical tensión de nuestro ser hacia su propio futuro lo que explica ese superior interés especulativo que en nosotros suscita el porvenir humano. Pero las manifestaciones más frecuentes, y también las más propias, de nuestra ὄρεξις natural hacia el futuro tienen lugar, sin duda, en el dominio propio de la objetualidad pura práctica.

XX. Análisis de la objetualidad pura práctica

Con la expresión «objetualidad pura práctica» designo la irrealidad que es necesaria para que la praxis sea posible. Esta irrealidad se constituye según varias flexiones, las cuales son mutuamente heterogéneas, de tal modo que es solamente el servicio a la praxis lo que, junto al carácter de la pura objetualidad, debe reconocerse como denominador común de todas ellas. Ante todo, en la más primordial y originaria de sus modalidades la objetualidad pura práctica consiste en la irrealidad propia del fin al que la praxis se ordena. Ello tiene su explicación, por una parte, en el hecho de que la más fundamental y decisiva razón de ser de la actividad práctica es justamente el fin al que en cada caso esta tiende, y, por otra parte, en la exigencia de que ese fin haya quedado objetivado previamente a su cumplimiento o efectiva realización.

Ahora bien, además de la irrealidad propia del fin que todavía no se ha cumplido o realizado, pero que ya está siendo pre-tendido, es también necesaria para la praxis su propia irrealidad, por cuanto la actividad en que ella misma consiste ha de encontrarse objetualmente dada —como término intencional de una volición que implica una intelección— antes de ser ejercida. Bien que no por completo falso, resultaría, sin embargo, equívoco el sostener que es objeto de pretensión no solo el fin al que la actividad práctica se orienta, sino también esta misma actividad. En rigor, lo propio y formalmente pretendido es el fin, y la praxis es solo co-pretendida: pre-meditada y querida en razón de su mediación entre la irrealidad del *finis causa* y la realidad del *finis effectus*.

Pero hay todavía una tercera flexión de la objetualidad pura práctica: la irrealidad de las condiciones meramente objetuales de la praxis. A este tipo de irrealidad, que ha de anteceder a la de la praxis no ejecutada, pero ya proyectada, pertenecen, en primer lugar, las posibilidades atendidas en la deliberación que se resuelve en la opción donde la praxis queda decidida. De semejantes posibilidades debemos aquí ocuparnos porque entran indudablemente en el dominio de la objetualidad pura práctica, pues encontrándose dadas solamente en el pensamiento, resultan por completo indispensables para que la praxis sea posible. Mas no son las posibilidades atendidas en la deliberación las únicas condiciones meramente objetuales previas a la irrealidad de la praxis. A su modo y manera tienen

también la índole de esas condiciones todas las reglas o normas por las que la actividad práctica se dirige y según las cuales se valora en función de su idoneidad, o bien de la falta de ella, para el fin al que en la intención está, en principio, ordenada.

Así pues, la objetualidad pura práctica se constituye, en resolución, según tres formas o modalidades esencialmente irreductibles entre sí, aunque no separadas: *a)* la irrealidad del fin al que en cada caso está orientada la praxis; *b)* la irrealidad que a la actividad práctica conviene antes de ser ejercida, pero estando ya proyectada; *c)* la irrealidad de las condiciones meramente objetuales (posibilidades en torno a las cuales gira la deliberación, por un lado, y, por otro, las reglas o normas directivas) de la actividad práctica. A estas tres modalidades de la objetualidad pura práctica se dedican, respectivamente, los tres apartados integrantes del presente capítulo.

Antes de entrar en el examen pormenorizado de cada una de las modalidades de la objetualidad pura práctica es conveniente tener explícitamente en cuenta que ninguna de ellas debe ser concebida como una figura *sui generis* que en cuanto tal se añade a las formas *fundamentales* de irrealidad ya consignadas en la taxonomía expuesta en la Segunda Parte de este libro. Bajo ningún aspecto cabe, efectivamente, sostener que la practicidad en cuanto tal sea un rasgo determinativo primordial —en la acepción de originariamente constituyente— de una forma de irrealidad. Pues si bien es cierto que la practicidad tiene que ver con el querer y no exclusivamente con el entender, la pertenencia al ámbito objetual de la voluntad (indispensable para la praxis misma y, por su relación con ella, también para todo lo calificable de práctico), es, sin duda, una determinación secundaria porque supone necesariamente la pertenencia al ámbito objetual de la representación, que es el lugar donde lo irreal se constituye inicialmente.

El carácter de la practicidad afecta en todas las ocasiones a algo cuyo valor de objeto no se debe ante todo a que se comporte como término intencional de una volición con signo positivo o negativo, sino a que desempeña el cometido de término intencional de una actividad de representación de índole intelectiva. Y, desde luego, es claro que no cabe ser de una manera exclusiva objeto de volición. Todo querer implica un conocer, aunque lo conocido sea un objeto sin valor transobjetual (bien que no sin ninguna posibilidad reconocida de llegar a conseguir ese valor). Aquí volvemos a encontrarnos con las exigencias del «realismo metafísico», ahora en su afirmación de la objetualidad volitiva. Dentro de este realismo, inconfundible con el que Kant llama empírico y que en definitiva es una concepción puramente fenomenista, resulta ilícito hablar de una voluntad entendida, al modo de Schopenhauer, como una «cosa en sí» (en la acepción kantiana). Tal voluntad habría de permanecer incognoscible tras su propio fenómeno. Por el contrario, para el realismo metafísico, la voluntad, en cuyo ámbito objetual entra la praxis, es considerada en el en-sí de sus acciones y también en el de ella misma en tanto que facultad que las ejerce. Lo cual no significa que conozcamos exhaustivamente ese doble en-sí, pero ciertamente quiere decir que lo captamos en la medida suficiente para tener la certeza de que presupone, por un lado, la actividad de la representación intelectiva y, por otro lado, la correspondiente facultad. Ambos presupuestos son así realidades imprescindibles para la irrealidad característica de la objetualidad pura práctica

en tanto que esta se constituye inicialmente (como pura objetualidad) por virtud de alguna intelección.

§ 1. La irrealidad del fin

Acerca de la irrealidad propia del fin lo que ante todo debe decirse es que se constituye como una pura objetualidad no solo imprescindible para la posibilidad misma de la praxis, sino también necesaria en cuanto previa a la efectiva realización de esta suerte de actividad. Así cabe expresar, en su aplicación al caso de la actividad práctica, el sentido del célebre aforismo según el cual el fin es en la intención lo primero, aunque es, en cambio, lo último en la ejecución (*finis est primum in intentione et ultimum in executione*).

No solamente para la teoría general de la praxis, sino, de una manera muy concreta, también para el análisis de los datos irreales necesarios en la actividad práctica, el hecho de que la *intentio* y la *executio* sean mutuamente inversas en la forma indicada tiene una relevancia singular. Este hecho resultaría en sí mismo inexplicable —o, mejor dicho, intrínsecamente contradictorio, absurdo— si no se diese para el fin la posibilidad de ser causa y efecto de su propia realización. Y, ciertamente, esta posibilidad no es viciosamente «circular». No lo es porque difieren esencialmente los modos en que el fin se comporta como «causa» de su propia realización y como «efecto» de ella, vale decir, como causa de la respectiva actividad práctica y como efecto de esa misma actividad. El fin es causa, no en tanto que motor, sino en cuanto motivo, de la praxis que lo realiza sin ser él mismo real (lo contrario sería, obviamente, imposible), y ello es cosa tan fácil de entender como que el fin es real exclusivamente en cuanto efecto de la praxis correspondiente. Al fin-causa le compete necesariamente la irrealidad, mientras que la realidad es poseída por el fin-efecto, si bien este puede perderla tras haberla adquirido.

En su momento hubimos de advertir (véase la introducción a la Sección Segunda de esta Tercera Parte) cómo lo inexistente y apetecido en sí, por su propio valor, es razón teleológica de ser de todo cuanto para lograrlo se realice. Tal vez ello nos dé pie a pensar que, en oposición a la eficiencia, la cual requiere el «ser» propiamente dicho o ser-en-acto, la peculiar causalidad del fin (lo que en el lenguaje de la Escuela se denominó el «finalizar», no en la acepción del acabar o concluir, sino en la de conferirle el «para qué» a una tendencia consciente) es puramente axiológica, no ontológica, pudiendo así convenir a lo que, desprovisto de existencia, está dado únicamente como objeto. Frente a esta interpretación de la causalidad teleológica como meramente axiológica deben hacerse dos puntualizaciones: *a)* el valor por virtud del cual un objeto de representación es objeto también de volición tiene a su modo un ser que, aunque no estriba en la actualidad de la existencia, tampoco deja de consistir en un genuino «ser-en-acto», como quiera que es algo que está siendo un valor y que, por tanto, no se limita a contar con una cierta aptitud para llegar a serlo; *b)* la irrealidad del fin-causa, aunque atañe a un objeto valioso, no es una condición del propio valor de este objeto, sino solo una condición de su

comportamiento como causa (por supuesto, únicamente en el sentido teleológico).

El valor necesario para que un objeto se comporte teleológicamente como causa no cumple este cometido si no está siendo objeto de representación, mas tampoco lo cumple si, además de estar siendo objeto de representación, también se encuentra ya dado en la realidad de un fin-efecto. Todo ello se esquematiza con la tesis de que la objetualidad pura (privación de existencia y posesión de la objetualidad) es condición enteramente indispensable para que un valor se comporte teleológicamente como causa de su propia realización. Toda praxis es justamente —considerada por lo que en ella se intenta— la realización de un valor. No ontificación, sino realización, porque, como antes hemos visto, el valor conocido y apetecido es-en-acto un valor y no algo que meramente puede serlo. La praxis no le hace «ser-un-valor», sino «ser-algo-real».

Ahora bien, aunque en el fin de la praxis la irrealidad es precisa para su poder-ser *in intentione*, no ha de inferirse de ello que *in executione* es ya real, en todos los casos, ese fin. La cabal determinación del sentido propio de la fórmula *ultimum in executione* hace ver que la realidad de la ejecución no coincide necesariamente con la del fin. Último en la ejecución lo es el fin no solo porque los medios le preceden en ella, sino por ser preciso que ella misma se acabe para que él llegue efectivamente a ser real. Mientras es real la ejecución sucesiva, es irreal el fin. Y nuevamente se hace aquí necesario apelar a la distinción —tan repetidas veces invocada en el curso de este trabajo— entre lo verdadero y lo real. Porque es el caso que la realidad del fin de la praxis implica la irrealidad de la ejecución sucesiva de este fin, pero no, en modo alguno, la falsedad de esta sucesiva ejecución. Indudablemente, sigue siendo verdad que ella ha existido, pero ya no es verdad su realidad, puesto que ha dejado de existir.

Y, sin embargo, aunque evidentemente es necesaria para la realidad de la praxis (*i. e.*, de su ejecución), la irrealidad del fin no basta, pues también cabe que la praxis esté dada exclusivamente como objeto, solo en su puro ser intencional, mientras también su fin esté teniendo únicamente este ser. Ha de tomarse en consideración, por tanto, el hecho de que, en calidad de objeto puro, el fin es razón de ser de la praxis no solamente si esta se encuentra en la situación de un mero objeto, sino asimismo si parcialmente es real o, dicho de otra manera, si en tanto que praxis sucesiva está ya realizándose, en trance de ejecución, pero todavía no consumada. Mientras la praxis sucesiva existe, aún no está realizada plenamente, y cuando está plenamente realizada ha dejado ya de existir. Su seguir-siendo es, como el de la κίνησις, un seguir careciendo todavía de una fracción de su ser: un «ser-en-acto» que implica un «ser-en-potencia» y, a la vez, un «ser-en potencia» que también implica un «ser-en-acto» (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, según la definición aristotélica de la κίνησις, cf. *Phys.* III, 1, 201 a 10), y, en consecuencia, el fin al que en la intención del agente está la praxis subordinada y dirigida permanece irreal, pura y simplemente objetual.

La irrealidad del fin en el que estriba la más fundamental razón de ser de las praxis es, en todos los casos, la pura objetualidad de algo futuro existencialmente dependiente de la efectiva realización de esa misma praxis que por aquel se encuentra ya determinada en el plano de la intención. O lo que es lo mismo: la pura objetualidad del *finis causa* de la

praxis es la peculiar irrealidad característica de un futuro que habrá de dejar de serlo al transmutarse en un *finis effectus* por virtud de esa praxis en su plena realización.

También debe tenerse en cuenta una posibilidad que hasta aquí no hemos atendido: la de una praxis instantánea, vale decir, desprovista de la índole sucesiva que es esencial en los cambios cuya realización tiene lugar según el modo propio de la κίνησις. Sin embargo, esta posibilidad no obliga a modificar, ni a suprimir, nada esencial en lo dicho hasta ahora. Siempre será verdad que mientras la praxis no se cumpla (ya sea de una manera sucesiva, ya de un modo instantáneo), lo que se comporta como su *finis causa*, y que justamente por ello la precede en el orden de la intención, solo puede estar dado en la forma pura y simplemente objetual de un futuro y precisamente de un futuro cuya conversión en un *finis effectus* (ya transobjetual) es solidaria de la anulación de esa praxis como algo todavía por realizar (bien en parte, bien por completo).

Desde el punto de vista de su encuadramiento en el repertorio de las modalidades básicas de lo irreal, el fin-causa aparece constitutivamente situado, justo por su oposición al fin-efecto, en el sector correspondiente a todo aquello cuya efectiva existencia es posterior a su pura objetualidad. Coincidiendo con lo que en la introducción de este mismo capítulo se explicó al determinar el concepto de la objetividad pura práctica, la particular irrealidad del fin de la praxis no se da propiamente como una modalidad fundamental entre las que la irrealidad en general contiene. Incluso debe añadirse que ni siquiera es tampoco (al menos, en un estricto y muy especial sentido) una de las formas cardinales de la peculiar irrealidad de lo futuro. Ello se comprueba fácilmente, pues bien pronto se echa de ver que, dentro de la irrealidad de lo futuro, la que de un modo ya más concreto determina la irrealidad del fin de la praxis ha de ser encuadrada en la parcela correspondiente a los futuros calificados de humanos. Pero, en cambio, ello exige, para ser rectamente comprendido en sus más formales aspectos, algunas explicaciones, si bien es verdad que estas atañen más al «cómo» que al «porqué». (La necesidad de sostener, en primer lugar, que la irrealidad del fin de la actividad práctica queda primordialmente definida como la pura objetualidad de algo futuro y, en segundo lugar, que ese algo futuro tiene una índole humana, es cosa que aunque desde luego no obliga a hacer especiales aclaraciones para ser bien entendida de una manera global, merece, sin embargo, que sobre ella se ejerza una reflexión analítica donde resulten destacados sus aspectos más esenciales). Limitémonos a los dos puntos siguientes:

a) Una rigurosa determinación de la índole de futuro que el fin de la praxis tiene no puede llevarse a cabo si no se empieza por fijar con toda exactitud la noción de la praxis. Hasta aquí hemos venido utilizando este concepto según el modo de su representación en el discurso «vulgar» o «prefilosófico». Mas tampoco se trata ahora de cambiar nada esencial en el contenido de esa misma representación. Lo que en este momento se ha de hacer para una exacta determinación del concepto de la actividad práctica es, simplemente, enunciar una definición en forma, y aquí se propone la siguiente: es praxis la actividad que el hombre ejerce de una manera consciente y deliberada para obtener un fin distinto de ella y cuya consecución es susceptible de unas reglas o normas. Así descrita, la noción de la praxis es, a todas luces, esencialmente idéntica a lo que por

«práctica» o por «actividad práctica» se entiende cuando se emplean estos términos en el lenguaje común. La última parte de la definición no nos interesa ahora especialmente, ya que por el momento no nos importa otra cosa que una suficiente aclaración de cómo el fin de la praxis es un futuro humano. Sin necesidad de tener en cuenta el hecho de que la actividad práctica es esencialmente susceptible de unas reglas o normas, puede entenderse que el fin de esta actividad —según la hemos definido— está dotado de la irrealidad característica de lo futuro por cuanto solo alcanza la existencia efectiva cuando la correspondiente ejecución ha dejado de ser futura. Tal es de una manera primordial, aunque no de un modo exclusivo, la forma propia del fin de la actividad práctica según esta aparece en la definición que hemos propuesto. La diferencia, explícitamente recogida en esta misma definición, entre la actividad práctica y el fin al que con ella se tiende no se opone a la simultánea irrealidad de ambos (de la que ya arriba hemos hablado al referirnos a la posibilidad de que la praxis y su fin coincidan en estar dados solo objetualmente), sino tan solo a su simultánea realidad, salvo en el justo instante en el que la praxis se consuma.

b) Si la actividad práctica acontece de un modo sucesivo, el instante en que se consuma y aquel en el cual su fin pasa a ser algo presente en el sentido transobjetual son uno y el mismo instante. Tan cierto es ello como que en el instante inmediatamente subsiguiente es ya la praxis un pretérito. Toda su realidad ha dejado de ser no solamente futura, sino también presente: es decir, ha dejado de ser, en verdad, una realidad. Por el contrario, el fin al que se hallaba dirigida, y que por su mediación se ha conseguido, puede seguir existiendo. Naturalmente, la «preterición» que a la actividad práctica conviene inmediatamente después de haber quedado consumada es un hecho ontológico, de tal suerte, por tanto, que nada tiene que ver con una falta de presencia objetual. De ahí que sea compatible con su «retención intencional» en lo que algunos psicólogos han llamado la memoria primaria o inmediata (denominación muy escasamente afortunada, pues lo que con ella se pretende significar no es un recuerdo auténtico, el cual implica una pérdida de la objetualidad y su ulterior recuperación, sino precisamente el hecho de la persistencia objetual, debilitada, pero aún no extinguida, de algo que ya ha dejado propiamente de ser).

Y, si la praxis es de carácter instantáneo, su realidad y la realidad del fin con ella conseguido no pueden ser tampoco simultáneas nada más que en el justo instante en que la actividad práctica se ejerce (por hipótesis, de una manera completa, ya que de lo contrario habría de ser una actividad sucesiva). Y asimismo se ha de afirmar, en total coincidencia con lo que en el caso de la praxis sucesiva acontece, que inmediatamente después de ese instante la praxis deja por completo de ser (aunque no, tal vez, de ser-consciente en la forma retencional), mientras que el fin al cual estaba ordenada puede permanecer y no solo según el modo de lo objetualmente presente.

* * *

La irrealidad del fin de la actividad práctica, vista a la luz de la definición que de esta

hemos dado, es la pura objetualidad de algo futuro cuya índole humana se fundamenta ante todo en que también es humana la propia actividad que lo realiza (la que le hace perder su índole de futuro). Pero, a su vez, el carácter humano de la praxis no tiene su fundamento en que el hombre la cumple, sino en la forma según la cual la cumple el hombre. En cada uno de sus instantes si se trata de una praxis sucesiva, y en el único en que se ejerce cuando por el contrario es instantánea, la realización de la praxis tiene lugar de una manera consciente, con objetualidad intelectiva, y por efecto de una libre opción tras haber hecho una deliberación, que puede ser todo lo rápida que se quiera cuando las circunstancias lo permitan, pero que siempre se ha de realizar (en oposición a lo que ocurre en las actividades instintivas). Ni la posibilidad de la deliberación ni su necesidad son compatibles con la perfección de una Voluntad absoluta. Todo deliberar, excepto el que así se llame por una pura metáfora, supone una imperfección en el sujeto que lo lleva a cabo. Implica, efectivamente, el desconocimiento de lo que se va a decidir y la carencia, por ende, de la respectiva decisión, a todo lo cual debe sumarse, como magnitud negativa, la distensión temporal, por muy corta que pueda ser, imprescindible para transitar desde estas faltas hasta las realidades positivas que les pongan remedio. La libertad del querer no supone necesariamente la deliberación en el sentido propio, no simplemente metafórico, según el cual esta implica las mencionadas carencias o imperfecciones. Por lo demás, el modo humano de efectuar la deliberación es, por su carácter procesual o discursivo, inconciliable con la actividad de todo espíritu puro, también con la de los ángeles.

En su pura objetualidad, es el fin de la praxis un futuro humano, por ser humana la forma en que deja de ser futuro y se hace real. Sin duda alguna, lo que con esta afirmación viene a decirse resulta por completo equivalente a lo que se expresa al mantener, según hemos hecho antes, que la irrealidad del fin (se sobreentiende, del *finis causa*) de la praxis es la pura objetualidad de un futuro cuyo carácter humano está basado *ante todo* en la índole humana de la propia actividad que lo realiza. La razón de la equivalencia la advertimos bien claramente al reparar en el hecho —a primera vista, paradójico— de que lo futuro se determina en cuanto tal precisamente por aquello mismo que lo anula como futuro. Lo cual, en último término, se explica por la esencial interinidad que a lo futuro en cuanto tal conviene: porque el «haber-de-dejar-de-ser-futuro» pertenece a la esencia de su propia forma cronológica. Pero el carácter humano que el fin de la praxis tiene en su modo de ser futuro —o, equivalentemente, en el modo según el cual ha de dejar de serlo— no es la única explicación. Veamos en qué sentido puede hablarse de otras.

En primer lugar, aunque la pura objetualidad de lo futuro incluye, como diferida o aplazada, su propia anulación (dicho en términos positivos, la realización o presentación ontológica, no la meramente objetual, de lo que *hic et nunc* se da como futuro), es evidente que cabe considerar esa irrealidad en sí misma o, digámoslo así, en su propio tiempo (aún no concluso), y de este modo efectivamente la tomamos al asumirla como una irrealidad en la que tienen sentido las vivencias del cuidado y de la solicitud, en cuanto formas de la pre-ocupación. En toda preocupación, también en la que da lugar a

alguna actividad práctica para salir eficazmente de ella, anticipamos vivencialmente algo futuro, en el sentido, por cierto, de lo futuro inseguro si se relaciona con nuestro propio ser y en la medida en que efectivamente le concierne. Tal anticipación es simultánea de la pura objetualidad del fin al que la respectiva praxis se dirige. Las vivencias de la solicitud y del cuidado «con vistas al porvenir» implican la irrealidad del fin de la praxis por ellas ocasionada, y terminan cuando esta cesa. Si otras vivencias de su misma índole sobrevienen después, ello implica una nueva irrealidad: la pura objetualidad del fin de una nueva praxis. Por consiguiente, el carácter humano del futuro en el que el fin de la actividad práctica consiste se debe *también* a la índole humana de la manera según la cual ese fin es vivido, en su pura objetualidad —en cuanto todavía no conseguido— como objeto de solicitud o de cuidado. Tales vivencias son formalmente expresivas del *nisus* natural del ser humano hacia su propio porvenir.

En segundo lugar, el fin de la praxis puede ser un futuro humano por serlo el correspondiente contenido quidditativo. Sin embargo, la consideración de este contenido obliga a reconocer que no siempre el fin de la praxis es humano según su propia constitución intrínseca. Así, por ejemplo, la obra que un escultor quiere realizar, y que es el fin *qui* de su praxis técnica, no posee la índole de un futuro humano en razón de su propio contenido quidditativo. Una escultura en proyecto es un futuro humano en cuanto objeto de solicitud, no verdaderamente en sí y por sí misma, y es también un futuro humano por la índole propia de la actividad que la realiza y no solo porque esta actividad corre a cargo de un hombre; pero no es un futuro quidditativamente humano. Todo lo más que cabe es que la figura física de un hombre esté en ella imitada con la máxima perfección. En cambio, si una actividad práctica se ordena a que en un hombre se incremente el saber o la virtud moral, o bien a provocar en él algún estado de ánimo cuyos ingredientes materiales expresen una situación de su espíritu, en todos esos casos, y en cuantos sean de su misma índole, el fin de la praxis es un futuro humano de una manera intrínseca, por virtud de su propio contenido quidditativo.

La diferencia entre la praxis técnica y la praxis moral no se traduce en que el fin de la primera carezca de la índole de lo futuro quidditativamente humano, mientras que el fin de la segunda cuenta, en cambio, con esa índole. Es indudable que el fin de la praxis moral tiene un carácter quidditativamente humano y que el fin propio de la praxis técnica puede, por el contrario, no tenerlo, mas no es verdad que en ningún caso lo posea. Así, por ejemplo, el objetivo al que la praxis de la técnica pedagógica se orienta es un futuro humano por razón de su misma quiddidad y no solo en virtud de la índole humana de la actividad correspondiente y por constituirse como objeto de un cuidado o solicitud específicamente propios del modo humano de ser.

En suma: para que la praxis sea posible no es necesario que su *finis causa* o razón teleológica de ser tenga una índole humana en virtud de su propia quiddidad, sino que sea irreal según el modo peculiar de lo futuro. Mas no de cualquier futuro, sino precisamente del que deja de serlo en una realización que se determina como humana en cuanto objeto de solicitud o cuidado y por cumplirse en la forma, consciente y deliberada, del hacer específico del hombre. (Por supuesto, solo análogamente cabe hablar de una praxis

divina. La pura objetualidad de lo futuro ha de ser referida exclusivamente a la distensión temporal de lo creado, donde cabe la diferencia, para una y la misma quiddidad, entre la irrealidad del *finis causa* y la realidad del *finis effectus*).

§ 2. La praxis en su puro ser intencional

Toda praxis realiza alguna quiddidad distinta de ella y que en calidad de fin-causa la antecede, pero a su vez ella misma, en su puro ser intencional, es previa a su ser real. Así como la realidad del fin-efecto presupone la irrealidad del fin-causa, también la praxis real presupone su propia irrealidad. En ambos casos el «presuponer» quiere decir que para que una cierta quiddidad sea posible como ente es necesario que esté dada como objeto y justamente como objeto puro, *i. e.*, con un mero ser intencional. Mas ello, evidentemente, quiere decir asimismo que es necesario que esa quiddidad *pueda* dejar de ser un mero objeto. En el caso de la praxis este poder dejar de ser un mero objeto (de representación y volición) no solamente no excluye todas las formas de la objetualidad, sino que incluye necesariamente la compatible con la efectividad del existir, o sea, la que no consiste en la pura objetualidad. Una praxis que únicamente está siendo pensada —e incluso querida, pero todavía no ejecutada, ni tan siquiera en parte— no es una praxis real, mas tampoco es real una praxis que no esté siendo pensada en modo alguno. De ahí la necesidad de distinguir entre la objetualidad simultánea de la realidad de la praxis y la objetualidad previa a esa realidad. Solamente previa es una de las flexiones de la objetualidad pura práctica.

En su puro ser intencional la praxis mantiene incólume la irrealidad del fin-causa. No cumple, por consiguiente, su función, la cual estriba, negativamente formulada, en «des-irrealizar» ese fin o, positivamente expresada, en la realización del fin-efecto. Mas lo que explica que en su puro ser intencional no tenga aptitud la praxis para cumplir su función no es que le falte algo para ser una praxis verdadera. Lo que pensamos cuando nos limitamos a pensarla es una auténtica praxis, no una falsa apariencia de ella, ni tampoco ella misma como afectada de una privación en su propio haber quidditativo. En tanto que carente de existencia, es ya enteramente praxis, dado que no es tan solo una fracción de ella lo que en verdad concebimos cuando nos limitamos a pensarla. Esa «completa praxis inexistente», aunque dotada del puro ser intencional, no lleva a cabo la realización de ningún fin porque la capacidad de realizar pertenece únicamente a lo real. Y, sin embargo, esa misma capacidad no puede tampoco ser atribuida a la praxis si pertenece a algo que es real solamente o que está dotado de existencia sin haber sido previamente pensado.

Para eludir la afirmación de que la realidad de la praxis está necesariamente antecedida por su pura objetualidad pudiera creerse que basta advertir cómo la praxis supone, previamente a ella misma, unos actos reales de pensar y querer. Mas de este modo no se consigue la eliminación de toda referencia al puro ser intencional que la praxis ha de tener previamente a su ser real. Tal eliminación no se consigue porque los actos reales de

pensar y querer que antes de la efectiva praxis se han de dar para que esta acontezca son los actos de pensar y de querer esa misma praxis que aún no existe, no los actos que la piensan y la quieren sincrónicamente con su ejecución. De esta suerte, la realidad de aquellos actos es solidaria de la irrealidad de la praxis, y no quedaría bien descrita si de ninguna forma la incluyera.

Sostener que toda actividad práctica supone su irrealidad es cosa bien diferente de limitarse a hacer la tautológica afirmación de que toda praxis, antes de ser real, se encuentra desprovista de existencia. La irrealidad no estriba únicamente en la negación formal del existir, porque si bien todo lo irreal es inexistente, no todo lo inexistente es irreal. Para ser irreal es necesaria no solamente la negación de la existencia, sino también la posición de la objetualidad. Por tanto, se hace preciso mantener que la realidad de la praxis pre-supone su puro ser intencional, es decir, lo supone como algo que la antecede. Toda praxis es algo pre-supuesto a sí mismo. Y así como ya hemos visto que no es viciosamente circular la posibilidad de que el fin se comporte como causa y efecto de su propia realización, tampoco es contradictorio que la praxis se pre-suponga a sí misma. Obviamente, la praxis sería imposible (como ente, no como objeto) si hubiera de anticiparse en su propio existir, de tal manera que su realidad fuese el absurdo de que algo tuviese la existencia antes de haberla alcanzado. Ontológicamente no hay ninguna anticipación y todo ocurre «a su tiempo» en el sentido más rigurosamente tautológico que ese tiempo pueda tener. Y tratándose de la praxis no cabe la posibilidad de una anticipación en la acepción de un efectivo ocurrir con anterioridad a lo previsto, si ello se entiende de una manera absoluta. La praxis tiene lugar en un momento previamente representado, si bien este puede ser otro que el previsto en una intención distinta y no cumplida.

* * *

El modo según el cual se presupone la praxis a sí misma es el que consiste en la prioridad que respecto de su presencia *in rerum natura* ha de tener su pura objetualidad. Se trata, por consiguiente, del modo en que lo futuro se antepone a sí mismo: un estar puesto solo intencionalmente antes de hallarse puesto en la actualidad del existir. Toda praxis es un futuro antes de ser real. En ello se comporta exactamente como su propio fin-causa. Y también coincide con él por tener el carácter de un futuro inseguro. La necesidad de que la praxis exista con posterioridad a su puro ser intencional no es la necesidad de que toda praxis proyectada llegue efectivamente a ejecutarse. Ahora bien, entre el puro ser intencional de la praxis no ejecutada y el del fin-causa de ella, hay unas diferencias que deben esclarecerse con la mayor pulcritud (con todo el rigor preciso para evitar que la praxis pueda ser concebida, por virtud de su «anticipación objetual», como si fuese a su manera un cierto fin). Analicemos estas diferencias.

La irrealidad del fin-causa atañe a una quiddidad constituida independientemente de la praxis orientada a ese fin, mientras que, en cambio, la irrealidad de esta praxis es la de una quiddidad subordinada, en su propia constitución, a ese mismo fin al cual se ordena.

En su puro ser intencional, lo que pretendemos conseguir determina la manera de lograrlo, y no a la inversa, siendo, por consiguiente, esa determinación algo que afecta a la praxis ya en su fase irreal, haciéndola dependiente de una quiddidad que es todavía tan irreal como ella.

El sincronismo posible, aunque no necesario, de la irrealidad de la praxis y la irrealidad de su fin-causa se convertiría en un imposible si hubiera de consistir en la cabal identidad de las duraciones de ambas irrealidades. En su intencional anticiparse a sí misma, la praxis es posterior, natural y temporalmente, a la pura objetualidad de su fin-causa. La posterioridad natural lleva consigo aquí la cronológica, porque entre el acto de la objetivación del fin-causa y el de la objetivación de la praxis *se intercala* un proceso de deliberación. Por muy corto que este proceso pueda ser en determinadas ocasiones, nunca deja de establecer una distensión cronológica entre ambas objetivaciones y, consiguientemente, por concomitancia, también entre ambas irrealidades. El acto objetivante del fin-causa no solo provoca *ipso facto* el surgimiento del acto donde la praxis queda objetivada, sino que también es previo temporalmente al proceso de la deliberación, por muy próximo que pueda estar a él. En el instante en que la deliberación se inicia la objetivación del fin-causa está ya hecha, y ello permite que la quiddidad de este fin determine, tal como ya se ha expuesto, la de la praxis que va a estar a su servicio. Pero, en cambio, no es cierto que en el instante mismo en que un fin-causa queda objetivado comience siempre, sin ninguna dilación, el proceso deliberativo previo al establecimiento de la praxis en su puro ser intencional. Hay ocasiones en las que el inicio de la deliberación antecedente a la mera objetivación de la praxis queda, de hecho, aplazado, lo cual demuestra que su continuidad con la objetivación del fin-causa no es necesaria para esta objetivación, sino exclusivamente para él.

El puro ser intencional de la praxis es esencialmente intermediario entre la irrealidad del fin-causa y la realidad de la praxis misma, frente a lo cual la irrealidad del fin-causa tiene el simple carácter de un extremo o de un polo (nunca es un μεταξύ, sino siempre un ἔσχατον). Cabe, sin duda, que un fin se subordine a otro, comportándose al modo de un cierto medio y teniendo, por tanto, la posibilidad de que su irrealidad sea intermediaria entre la del fin al cual se subordina y la realidad de la praxis por la que él mismo se cumple; mas ello no se debe en modo alguno a que el fin subordinado se comporte como es propio del fin (por tanto, de todo fin), sino a que entonces tiene el carácter propio de los medios, por su ordenación al fin para el cual sirve. Incluso entonces su irrealidad antecede a la de la praxis intermediaria entre él mismo y su efectiva realización. Así pues, mientras que el puro ser intencional de la praxis tiene esencialmente la índole de intermediario entre la irrealidad de un fin y la realización u obtención de este, esa misma índole no solamente no es esencial al puro ser intencional del fin, sino que tampoco ningún fin puede poseerla en cuanto tal, sino exclusivamente en cuanto medio (y, por supuesto, únicamente en el caso de los fines subordinados).

La irrealidad de la praxis es siempre la pura objetualidad de un futuro humano en razón de su propio contenido quidditativo, mientras que el puro ser intencional del fin al que la praxis tiende no siempre es la irrealidad de un futuro quidditativamente humano

(según ya vimos en el epígrafe anterior). La explicación de que en su pura objetualidad tenga siempre la praxis el carácter de un futuro humano según su propio contenido quidditativo, se encuentra en la esencia misma de la praxis, tal como sin duda se comprueba a la vista de la definición que de ella dimos, pero es otra la explicación de que no siempre sea humana por su quiddidad la irrealidad del fin al que la praxis tiende. En definitiva, ello se debe a la irrestricta universalidad del objeto de la potencia humana de querer. El hombre puede querer lo que es humano y lo que no lo es, análogamente a como puede conocer lo que tiene una quiddidad humana y lo que no la posee (por defecto o por exceso). La praxis implica la total apertura de la voluntad humana al bien intelectivamente aprehendido, y supone, por ende, la posibilidad de la volición de fines también no humanos según su propio contenido quidditativo. Mas, en cambio, la praxis no puede dejar de ser, ya en su pura objetualidad, un futuro quidditativamente humano, porque consiste en una libre actividad subsiguiente a una deliberación raciocinativa o discursiva. A toda actividad libremente realizada por el hombre le es necesaria una previa irrealidad que consiste justamente en la pura objetualidad de un futuro libre al modo humano, y la praxis es una actividad libremente realizada por el hombre, mientras que su fin-causa ha de ser diferente de ella, condición que se cumple cuando ese fin no es humano y asimismo cuando lo es.

* * *

Aunque en virtud de las diferencias consignadas el puro ser intencional con que la praxis se antecede a sí misma no se confunde con el de fin-causa de ella, tampoco sería lícito decir que la pura objetualidad de la praxis no ejecutada, pero ya proyectada, es la irrealidad de un cierto medio todavía no usado. Para que tal afirmación fuera admisible habría de ser verdad que la praxis consiste en un cierto medio, del que todavía no se ha hecho uso cuando se está en la fase de la mera intención. Mas lejos de ser «un medio que ha de usarse» para realizar algún fin, la praxis es justamente «el uso de los medios necesarios» para que algún fin se realice. (Hacer esta aclaración no es añadir otra definición a la que ya hemos dado de la praxis. Simplemente, se trata de manifestar cómo es la praxis en su relación con los medios).

Justo es reconocer que hay dos motivos aparentemente favorables a la consideración del puro ser intencional de la actividad práctica como la pura objetualidad de un medio en el que ya se ha pensado, pero que no ha sido aún utilizado. El primero de esos motivos es la índole evidentemente intermediaria que la actividad práctica posee como algo intercalado o medianero entre la intención del fin y su realización o ejecución; y el segundo motivo viene dado por la necesidad de la praxis *para* que su fin-causa se convierta en el correspondiente fin-efecto. Ahora bien, en primer lugar, aunque todos los medios desempeñan una cierta función intermediaria, no todo lo que posee un carácter intermediario es propiamente un medio en el sentido de lo que se usa para lograr algún fin. El uso que se hace de los medios, y que sin duda es algo que se intercala entre la intención de un fin y su ejecución, no es un medio a su vez. Mantener lo contrario es

introducir un *regressus in infinitum.* Y, por otra parte, ha de advertirse que para usar un medio es necesario que este ya esté existiendo y no que exclusivamente, como la praxis en su puro ser intencional, esté siendo el objeto de un pensar y un querer.

En lo concerniente a la necesidad de la praxis *para* que su fin-causa se transmute en el respectivo fin-efecto, ha de observarse que esa necesidad no convierte a la praxis en un medio cuyo uso es imprescindible para lograr algún fin. Nuevamente se ha de negar que la praxis sea algo que se usa en calidad de medio necesario para lograr un fin, justamente porque es el uso de los medios que para lograr un fin son necesarios.

El recurso al significado de los giros del lenguaje común deja indecisa la cuestión de si el puro ser intencional de la actividad práctica es, o no es, la irrealidad de un medio que ha de usarse con vistas a un «objetivo». Por un lado, cuando decimos que se han de «poner los medios» no excluimos la actividad práctica, antes por el contrario, la incluimos, en calidad de medio, en eso que hay que poner. Pero, por otra parte, al referirnos a «los medios con que contamos» no se nos ocurre incluir en ellos la praxis, pues no cabe contar con lo que aún no existe, sino, en todo caso, con las potencias operativas que tienen la capacidad de realizarlo. El lenguaje común es, pues, en este aspecto como en tantos otros, un servidor ambiguo y nada resolutivo, si bien debe asimismo reconocerse que en él no tienen cabida giros tales como el de «usar el uso de los medios», expresión que, en verdad, habría de ser tenida por correcta y legítima si efectivamente se creyera que la praxis no ejecutada, pero ya proyectada, es un medio aún no usado.

La irrealidad de la praxis no ejecutada, mas ya pensada y querida, no es la objetualidad pura de un fin-causa en la etapa de la intención, ni tampoco el puro ser intencional de un simple medio, sino una irrealidad enteramente *sui generis*, aunque no con títulos suficientes (tal como ya arriba se ha aclarado a propósito de todos los tipos de objetualidad pura práctica) para que se la haya de tener por un modo fundamental de irrealidad. Y lo mismo se ha de decir del puro ser intencional de la praxis que es un proyecto del cual hemos desistido. Su diferencia con el puro ser intencional de la praxis todavía no ejecutada, pero aún pensada y querida, no obliga a añadir a los modos fundamentales de irrealidad hasta aquí consignados otro distinto, verdaderamente irreductible a ellos. Los proyectos «abandonados» son, como los propósitos que nunca llegan a cumplirse (entre los cuales, ciertamente, se les debe incluir, sin menoscabo alguno de sus más propios matices), evidentemente objetos puros. Pero lo son por cuanto pertenecen al dominio de «lo meramente posible» en su acepción más estricta y según la manera en que «lo futurible» entra en él, pues son precisamente futuribles y no objetos provistos de otra suerte de irrealidad.

§ 3. Las condiciones meramente objetuales de la praxis

La cabal determinación de las condiciones irreales de la praxis exige, en primer lugar, la fijación de un concepto de lo que por condiciones de la praxis se entiende de una manera

genérica, es decir, con independencia de que tenga, o no tenga, realidad. En esta genérica acepción se entiende aquí por «condiciones de la praxis» todos los requisitos que esta exija y que no son causas de ella. La necesidad de tales requisitos se debe a que sin ellos las causas de la actividad práctica no pueden comportarse como causas de esta actividad. A su vez, se entiende aquí por causas de la praxis no solamente aquello que la produce (causa eficiente) y aquello que constituye su razón teleológica de ser (causa final), sino también lo que en la terminología de la Escuela lleva el nombre de causa material, así como lo designado con la expresión «causa formal». Indaguemos brevemente en qué consisten con relación a la praxis.

Es causa eficiente de la praxis, de una manera radical y sustantiva —como fundamental *suppositum* de ella— siempre algún hombre (o bien varios en cooperación o activo concurso), y de un modo inmediato la facultad o potencia que ejecute la actividad en que la praxis consiste. La causa final de la praxis es, en cada uno de los casos, el correspondiente fin-causa de ella. En un sentido analógico puede atribuirse la índole de causa material de la actividad práctica a las fases o etapas que la componen, por supuesto cuando se trata de una actividad sucesiva; y lo mismo entonces que cuando la praxis se lleva a cabo en un instante, cabe considerar también como causa material de ella, en otra acepción asimismo analógica, al propio *suppositum* que hace de causa eficiente, no en razón, claro está, de su eficiencia, sino por ser la sustancia *ex qua* de ese especial accidente que es la praxis. Por último, como causa formal de la praxis se debe considerar lo que esta es constitutivamente de una manera específica e incluso individual (no de un modo solo genérico); y por cuanto lo que así la constituye ha de encontrarse dado en la praxis no ejecutada, pero ya proyectada, también puede afirmarse que en su ejecución la praxis tiene su «causa formal extrínseca» en lo que ya era ella misma en su puro ser intencional.

La más decisiva entre las condiciones reales estrictamente imprescindibles para que estas causas ejerzan su propia causalidad es la realidad de la elección por la que la praxis queda decidida para ser *hic et nunc* ejecutada. Hay, sin duda, otras condiciones reales, entre las cuales pueden contarse, además de la existencia de los medios o recursos necesarios, la disponibilidad actual y concreta de ellos por quien ha de usarlos; mas no es este el lugar para el análisis de tales requisitos. Volviendo a la elección, debe advertirse que no es necesario que la inmediata a la ejecución de la praxis esté antecedida por otra en la cual lo determinado sea tan solo lo que la praxis es como un mero proyecto, vale decir, en su pura objetualidad. Pero en todos los casos y ocasiones la elección presupone una deliberación. No hay ningún elegir que no requiera un previo deliberar. Tal es justamente la razón por la cual Aristóteles, al distinguir entre los actos voluntarios los que llevamos a cabo efectivamente y los que realizamos sin elegirlos, afirme que los primeros los cumplimos deliberadamente y que, por el contrario, no son elegidos los que hacemos sin previa deliberación *(Eth. Nic.* 5, 7, 1135 b 9-11: τῶν δὲ ἑκουσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δ᾽ οὐ προελόμενοι, προελόμενοι μὲν ὅσα προβουλευσάμενοι, ἀπροαίρετα δὲ ὅσ᾽ ἀπροβούλευτα).

El deliberar no es causa del elegir, sino su más inmediata condición real y, por ende, un

imprescindible requisito, una condición real *sine qua non*, de la praxis. Mas a su vez la realidad del deliberar sería imposible sin la plural irrealidad de su materia. El objetivo de la deliberación consiste indudablemente en la elección, pero no es ella su objeto. El objeto acerca del cual se delibera no es singular, sino plural, y tampoco es real, sino irreal, aunque se ha de mostrar como posible. Es un conjunto o haz de posibilidades, al menos dos, mutuamente excluyentes. Y cada una de ellas se comporta respecto de la praxis al modo de un requisito pura y simplemente objetual: sin ninguna existencia en acto, pero ya *in actu* dado en cuanto objeto y precisamente en cuanto objeto de deliberación, como una parte de la materia irreal acerca de la cual se delibera.

Decir que se delibera sobre una decisión que ha de tomarse es un modo de hablar no enteramente incorrecto, pero tampoco exacto y riguroso. Más que sobre una decisión que ha de tomarse se delibera sobre qué decisión se ha de tomar, y mientras el deliberar no se termina la ignoramos, pues si bien ya sabemos que ha de ser una decisión, todavía no sabemos qué decisión ha de ser. Mientras deliberamos estamos aún indecisos. Pero esto no significa que la decisión carezca entonces de todo tipo o modo de presencia, antes por el contrario, está presente como objetivo del deliberar, como aquello a lo que este apunta y para lo cual se realiza, pero con una presencia máximamente vaga o indefinida: no sabemos aún en qué va a consistir *in concreto* la decisión. Digámoslo de otro modo: la presencia que en el deliberar tiene la decisión como «finalidad indefinida» de él es la de algo irreal cuyo contenido quidditativo se limita a las notas definitorias de la idea general de la decisión, como un molde vacío que únicamente se llena cuando el deliberar ha terminado de cumplir la función en la que estriba su razón teleológica de ser.

Esa presencia de la decisión como finalidad todavía indefinida, o molde aún sin llenar, es objetualidad pura porque lo abstracto no puede, en tanto que abstracto, tener otra. Sin embargo, no es la presencia meramente objetual de una condición irreal de la deliberación y, mediante ella, de la praxis. La presencia de una finalidad, por muy vaga o abstracta que pueda ser, no es la presencia de una condición, sino la de una causa, precisamente la de una causa teleológica. (La decisión o elección se constituye como razón teleológica de ser del deliberar en cuanto tal, y para ello no se requiere su existencia, sino su puro y simple ser-pensada).

Condiciones próximas meramente objetuales de la deliberación y, mediante ella, de la praxis son, por tanto, solo las posibilidades integrantes de la *materia circa quam* del deliberar. En contraste con la indefinida o vacía decisión también dada de un modo puramente objetual mientras la deliberación no se termina, las posibilidades entonces consideradas están llenas o definidas, *i. e.*, son concretas. Deliberamos sobre posibilidades cuyo contenido quidditativo no se limita a los rasgos definitorios de la idea general de la posibilidad, ni siquiera a los de la idea general de la «posibilidad susceptible de ser elegida». Aptitud, en principio, para ser elegida la posee cada una de las posibilidades que entran en el círculo de la materia irreal del deliberar. Lo cual quiere decir que todas ellas se nos aparecen dotadas de algún valor positivo. Todas ellas son posibilidades positivamente valiosas. Mas, a pesar de coincidir en ello, son distintas, no solamente porque son distintos sus valores, sino ante todo en razón de sus

correspondientes quiddidades, todas ellas concretas: determinadas en sus respectivas índoles específicas, pero también perfiladas en su diversa individualidad. Y nada de ello se opone a que estén dadas como puros objetos o meras irrealidades. Según ya se explicó en su momento (véase el cap. IX), todo lo existente es individual, pero no todo lo individual es existente.

La necesidad de que las posibilidades acerca de las cuales se delibera estén determinadas también individualmente, y no solo por sus rasgos específicos, responde a la efectiva «orientación práctica» del deliberar. Pues aquí estamos tratando del deliberar que desemboca en una elección inmediata a la praxis, tal como ya arriba se ha explicado. Semejante deliberar es una actividad claramente distinta de la simple consideración teórica de los valores, tanto positivos como negativos, de unas posibilidades abstractamente tomadas. Por supuesto, para que varias posibilidades se excluyan unas a otras no es necesaria en todas las ocasiones su cabal concreción. Mas cuando se trata, como ahora es el caso, de un deliberar cuyo término estriba en una elección inmediata a la praxis, la individualidad sin la cual esta es imposible no puede por menos de exigir que las posibilidades pensadas en función de ella sean pensadas también como individuales.

En cuanto aptas para ser objeto de una elección inmediata a la correspondiente ejecución, todas estas posibilidades individuales determinadas son «praxis posibles» porque pueden llegar a ser praxis no ejecutadas todavía, pero ya proyectadas y, por lo mismo, provistas de la pura objetualidad de lo futuro inseguro. ¿Pero tienen verdaderamente este carácter con anterioridad a la elección? ¿No es menester, por el contrario, afirmar que lo que previamente a la elección poseen es la capacidad de llegar a tenerlo? Para dar a esta cuestión una respuesta coherente con todo lo que hasta aquí se lleva dicho se ha de empezar por reconocer que la diferencia entre la situación previa al elegir y la iniciada en él es aquí enteramente decisiva. Antes de la elección son praxis posibles (en la acepción indicada) todas las posibilidades integrantes de la materia irreal del deliberar, y, por el contrario, al llevarse a cabo la elección es praxis posible (en ese mismo sentido, o sea, como todavía no ejecutada, pero ya proyectada) una de esas mismas posibilidades y solamente una, la elegida. Esta diferencia es, desde luego, algo exclusivamente objetual, porque se da entre posibilidades irreales, pura y simplemente objetuales, mas ello no ha de esgrimirse como si fuera en verdad una objeción, pues toda la realidad del proceso deliberativo se encuentra necesariamente referida a puras irrealidades (en principio, aptas para existir, pero todavía inexistentes).

La diferencia puramente objetual que con la elección se establece hace que todas las posibilidades de la *materia circa quam* de la deliberación que resultan excluidas queden convertidas en objetos «meramente posibles». Y en verdad ello es decisivo para responder a la cuestión que nos habíamos planteado y para que la respuesta sea coherente con los datos ya establecidos. Antes de la elección, las posibilidades excluidas por esta no aparecen aún como «meramente posibles» *sensu strictissimo* (posibles siempre carentes de existencia), y el modo de aparecer es decisivo para lo irreal (tanto como para el en-sí de lo real es, por el contrario, indiferente o insignificante). Ahora bien, si las posibilidades rechazadas por la elección no eran antes de esta unos objetos

meramente posibles, ¿qué clase de objetos eran? Desde luego, aun sin estar descartados por la exclusión electiva, no pasaban de ser puros objetos, meras irrealidades, pero ¿a qué tipo de irrealidades pertenecían? Solo cabe que esta irrealidad sea fundamentalmente idéntica a la de la posibilidad no rechazada, con la única diferencia, claro es, de que la posibilidad no rechazada aparece ya como «objeto de efectiva elección», lo cual la distingue de ella misma en tanto que antes se limitaba a ser «objeto-de-deliberación».

La posibilidad elegida es un futuro inseguro: algo que no es seguro que en verdad sea futuro. No estamos ciertos, a pesar de haberla elegido, de que llegue efectivamente a realizarse. Aunque ha sido elegida para «realizarla» en el momento inmediatamente subsiguiente, cabe que no se actualice como efectiva entidad, dado que no es imposible que sobrevenga en ese momento la muerte de la subjetividad respectiva o un cese provisional de su consciente vivir. Mas si la irrealidad de las posibilidades rechazadas es fundamentalmente idéntica a la irrealidad de la posibilidad elegida, también será preciso decir de ella que su pura objetualidad es, en resolución, la de un futuro inseguro. La diferencia que junto a esta fundamental coincidencia se mantiene es lo que hace que la posibilidad elegida se distinga, en cuanto elegida, de sí misma en tanto que objeto solo de deliberación. De todo lo cual resulta que las posibilidades rechazadas han tenido, cuando eran objeto solo de deliberación, la pura objetualidad de lo futuro inseguro, perdiéndola, al ser objeto de exclusión, para adquirir entonces la irrealidad de lo meramente posible. En cambio, la posibilidad elegida mantiene su irrealidad como futuro inseguro y no la pierde hasta que la praxis respectiva, si en efecto la hubiere, se consuma.

Patentemente, la pérdida y la conservación, anteriormente a la efectiva praxis, de la pura objetualidad de lo futuro inseguro son determinaciones irreales, aunque se da, sin duda, para ellas un fundamento real: el efectivo ejercicio del acto de la elección. La realidad de este fundamento es imposible sin la irrealidad de esas mismas determinaciones, y a la inversa. El realismo metafísico exige aquí la afirmación conjunta —digámoslo así, originariamente sintética— de esa realidad y de esa irrealidad como entre sí solidarias por cuanto se complementan mutuamente. Si se dijese, pretendiendo basarse en un estricto realismo, que las auténticas condiciones de la praxis son exclusivamente las realizaciones de los actos de deliberar y de elegir, se estaría olvidando que estos actos son irrealizables sin la pura objetualidad de las posibilidades en cuestión, inicialmente constituidas todas ellas como futuros inciertos.

El hecho de que la posibilidad elegida siga teniendo, mientras no se la ponga en práctica, la pura objetualidad de lo futuro inseguro, con la cual ya contaba antes de realizarse el acto de la elección, no prueba que la realidad de este acto carezca de todo correlato y traducción en la irrealidad misma de esa posibilidad. Objetualmente una posibilidad por elegir es diferente de una posibilidad ya elegida, aunque ambas sean verdaderamente una y la misma posibilidad en lo que atañe a su contenido quidditativo y aunque también tengan en común el no hallarse todavía realizadas. Sin la diferencia objetual entre la posibilidad por elegir y la posibilidad elegida no podría darse diferencia alguna entre la realidad de los actos deliberativos previos a la elección, por un lado, y por el otro, la realidad de la elección a la cual esos actos tienden.

Para la solución de otras dificultades que tal vez puedan surgir a propósito de la índole de futuros inciertos, aquí atribuida a las condiciones meramente objetuales de la deliberación y, mediante esta, de la praxis, debe tenerse en cuenta lo que ya en el § 3 del capítulo XV se observó acerca de la definición de lo futuro en su aplicación a los objetos de la humana actividad que de hecho se quedan sin realizar: «Los que de hecho se queden sin existir son, sin embargo, objetos efectivamente concebidos como algo cuya existencia, *si* llega a ser ejercida, es posterior a su pura objetualidad». Por ser concebidas de este modo, las posibilidades en cuestión tienen —objetualmente— la índole de futuros, aun en el caso de que no lleguen a existir (cosa que, por lo demás, no se objetiva mientras la deliberación no desemboca en una efectiva elección).

* * *

Las posibilidades atendidas en la deliberación cuyo término es un acto de elegir vivido como inmediatamente previo a la ejecución son condiciones irreales de la actividad práctica por ser esta una actividad deliberada, no porque tenga un fin distinto de ella, ni porque esté supeditada en principio a unas reglas o normas. El encaminamiento a un fin distinto de ella no impone a la praxis en su estricta acepción unas condiciones meramente objetuales, aunque su fin permanezca en sí mismo irreal mientras la acción a él subordinada no esté realizada plenamente. En cambio, la sujeción, en principio, a unas reglas de las que el valor de la actividad práctica depende, pone a esta actividad bajo unas condiciones ciertamente irreales, pero distintas, según vamos a comprobar, de las que hasta ahora hemos venido analizando. Comencemos por ver que se trata, efectivamente, de unas condiciones irreales.

Las normas por las que la praxis se rige —las reglas que la dirigen— difieren de los actos en los cuales nos las representamos y de aquellos en los que nos decidimos a cumplirlas, así como de los que consisten justamente en sus efectivos cumplimientos. La pura y simple representación de una norma no es, en verdad, norma alguna. Por supuesto, ninguna praxis puede estar dirigida por una norma no representada, pero lo que la puede dirigir no es un acto de representación, sino el objeto de algún acto de este tipo. Análogas consideraciones cabe hacer sobre la diferencia entre las normas, nuestras decisiones de cumplirlas y los correspondientes cumplimientos. Ninguna praxis puede estar dirigida por una norma que nadie haya decidido cumplir o que aún no esté «puesta en práctica», pero aquello por lo que la praxis se rige no es un acto de decidir, sino lo decidido en algún acto de esa índole, ni es tampoco un efectivo acto de cumplir o poner en práctica una norma, sino lo puesto en práctica o cumplido en algún acto de ese género.

En una palabra: las normas dirigen objetualmente, no activamente. Un dirigir activo es de suyo una actividad, pero las reglas por las que la actividad práctica se rige no son potencias operativas, facultades que, en cuanto tales, puedan comportarse activamente; ni consisten tampoco en los respectivos *subiecta* o poseedores de esos poderes de acción. La dirección meramente objetual, no activa u operativa, que en relación a la

praxis compete formalmente a las normas, estriba exclusivamente en ser aquello «conforme a lo cual» la praxis debe ser realizada, o también, aquello a lo que en su modo de proceder deberá ajustarse o atenerse quien desempeñe la función de agente de una actividad práctica. De esta suerte, se hallan las reglas de la praxis instaladas entre el preceptuar y aquello a lo que este se refiere. Son lo preceptuado para que la praxis sea recta: para que vaya bien encaminada hacia su fin y lo consiga lo mejor posible. Se les llama «preceptos» y se ha de reconocer que la denominación es enteramente correcta, porque «precepto» quiere decir lo mismo que «preceptuado», y este asunto no concierne solo a la gramática, pues lo que en el fondo de él nos interesa es que la norma no preceptúa activamente, como quiera que no es un poder activo o facultad que confeccione las reglas y las imponga a la praxis. La actividad de «redactar» preceptos corre a cargo de la razón. Es una operación de la razón en su aplicación a la praxis. Esos preceptos en los que las normas o las reglas consisten son efectos del uso práctico de la razón; y la decisión de cumplirlos —es decir, no solamente la de redactarlos, sino la de hacer que la praxis se ajuste o atenga a ellos— pertenece a la voluntad. La eficacia de la razón se limita aquí a la génesis física de las operaciones mentales que los confeccionan o redactan y, por concomitancia, a la génesis intencional de los objetos suscitados en ellas.

Por no ser activamente directivas, sino directivas solo objetualmente, las normas o reglas de la actividad práctica desempeñan una función equiparable a la de la «causa ejemplar». Lo en ellas preceptuado es el modo en conformidad con el cual debe ser la praxis ejercida, y ese modo, en el que estriba el contenido del precepto, se hace también un contenido de la praxis —algo en ella presente, una determinación suya— por virtud de una imitación que el agente de la praxis efectúa. Lo así imitado se comporta, por consiguiente, a la manera de una causa formal extrínseca. No es él mismo, sino algo así como una cierta reproducción o imitación suya, lo que se encuentra en la praxis objetualmente dirigida por él. Cabe, pues, aplicar —analógicamente— a lo preceptuado (al contenido del precepto) la definición que de la «idea» (en un estricto sentido práctico, no en el del concepto o la noción) ofrece santo Tomás (*De Veritate*, q. 3, a. 1, ad resp.): «forma a la cual algo imita por intención del agente que se pone a sí mismo una finalidad» (*forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem*).

La analogía, no identidad cabal, que con la causa ejemplar mantiene el contenido del precepto, se basa en que el cometido de ambos es el de «aquello en conformidad con lo cual» algo se hace. El atenimiento o ajuste de la praxis a los preceptos de acuerdo con los cuales es efectivamente realizada constituye, indudablemente, una cierta conformidad de la actividad práctica, no de su resultado, con esos mismos preceptos. Pero esta conformidad, que sin duda requiere la objetualidad de los preceptos, no exige, en cambio, que estos sean algo existente (como lo es la praxis que los cumple). Los preceptos no necesitan existir para poder dirigir de un modo meramente objetual. Y no solo no necesitan existir, sino que, además, tampoco existen. Cumplirlos no es realizarlos, sino realizar la praxis que los cumple, la ejercida en conformidad con sus reglas o normas, y es también realizar el fin al que la praxis se ordena.

Los preceptos no se realizan, no por ser ya reales, sino porque no cabe que lo sean en ninguna ocasión. Evidentemente, han de encontrarse dados de algún modo para que la praxis pueda ser dirigida objetualmente por ellos, pero el modo según el cual han de encontrarse dados para que la praxis les deba su dirección no es el que consiste en existir, sino el que estriba en la pura objetualidad o mero *objici*. Por supuesto, este exige la realidad de un *objicere*, mas la existencia del acto así exigido no es la del *objectum* respectivo.

En conclusión: los preceptos en los que las reglas o normas de la praxis consisten son irreales de una manera necesaria, pues la única objetualidad que les conviene es la pura objetualidad, el mero ser intencional incompatible con la actualidad del existir. Ahora bien, ¿qué tipo de irrealidad debe atribuirse a estos objetos? Patentemente, la irrealidad de algo inteligible, no la de algo sensible. Y si a ello se añade que la inexistencia de estos objetos es, como ya hemos visto, necesaria, no cabe duda de que la irrealidad que hemos de atribuirle es la propia de los entes de razón. Mas no son quiddidades paradójicas, ni negatividades concebidas como si fuesen algo positivo. Que no son quiddidades paradójicas lo demuestra la imposibilidad de que semejantes quiddidades se comporten como algo «conforme a lo cual» la praxis sea realizada. Y que no consisten en quiddidades concebidas como si fuesen negatividades lo ponen de manifiesto estas dos cosas: *a)* que, al no ser omisiones los contenidos de todas las irrealidades en cuestión, los que tienen ese carácter negativo no lo pueden deber a su índole de pautas directivas de la praxis; *b)* que cuando se trata de omisiones no los tomamos, en el uso práctico de la razón, como si fuesen algo ontológicamente positivo, sino como algo positivo axiológicamente.

Por consiguiente, solo cabe, en principio, que toda norma o regla de la praxis sea, por su contenido, una *relatio rationis* o bien algo afectado constitutivamente —en tanto que contenido *de* un precepto— por algún respecto de esa índole. Lo primero resulta inadmisible, como quiera que ninguna acción ni omisión es —ni aun tomada como contenido de un precepto— una *relatio*. Se preceptúan acciones u omisiones, pero no relaciones, ni reales ni de razón. También resulta lícito afirmar que se preceptúan siempre acciones, aunque a veces con signo negativo (en tales casos se trata de prohibiciones de acciones), pero ningún precepto, sea cualquiera su signo, puede tener por contenido una relación irreal, ni una relación real. Cosa distinta es que el cumplimiento de un precepto implique una relación, a saber, la conformidad de la praxis con él, pero ni el cumplimiento de un precepto es el precepto cumplido, ni la conformidad de la praxis con él es la misma regla o norma de la praxis.

Ha de afirmarse, por tanto, que la dirección objetual de la praxis pertenece a una quiddidad que, aunque de suyo no es ninguna relación, está afectada necesariamente por un nexo irreal. Dentro del realismo metafísico, la pura objetualidad de los preceptos no puede por menos de mostrarse —a la luz de la reflexión— indisolublemente vinculada a la realidad de los actos en los cuales se constituye, pero a su vez estos actos son constitutivamente inescindibles de la pura objetualidad de los preceptos por los que la praxis se gobierna. *En todo uso de la libertad —también en el uso práctico— lo irreal*

es imprescindible para la realidad de nuestro ser.

ÍNDICE DE NOMBRES

Zubiri, X.



Alcalá, 290. 28027 Madrid
www.rialp.com

Conversión ebook: MT Color & Diseño, S. L.
www.mtcolor.es

ISBN: 978-84-321-4584-1

Index